مصادرالشرعية السياسية في الأنظمة العربية

محمد القطاطشة *

ملخص

تعتمد إشكالية هذا البحث على تصور معيار مستمد من نظرة الرعية إلى السلطة، وليست مستمدة من طريقة وجود السلطة، أو الأسلوب الذي سلكته للوصول إلى الحكم.

وقد تم معالجة هذه الإشكالية وفق المنهج العملي المقارن، وذلك لمعالجة فرضية البحث الرئيسة، التي تدور حول توفر الإطار العام لتأسيس شرعية سياسية للأنظمة السياسية العربية مستندة إلى مجموعة من المعتقدات يختلف معناها ومضمونها ومرماها من بلد عربي إلى آخر، وكان التركيز على بعض الأنظمة العربية ذات دلالات خاصة على مضمون الشرعية (الأردن ومصر والجزائر) مع التعرض لبعض الأنظمة العربية الأخرى، بحيث أسقط الباحث معايير الشرعية السياسية ومصادرها وفق المنظور الغربي ووفق الفقه الإسلامي باستخدام المنهج المقارن، وثبت صحة الفرضية القائلة بتوفر مصادر الشرعية السياسية للنظم العربية مع أن هذه المصادر قد تختلف من بلد عربي إلى آخر وفق التقاليد أو الزعامة أو الأيديولوجيا (الديني) أو نمط التكوينات السياسية. وخلص البحث إلى أن ثمة توجه حقيقي لدى الأنظمة السياسية العربية كافة لتأسيس شرعية مستندة إلى دساتير حقيقية. ولكن بدرجات متفاوتة.

Abstract

The problem of this research is to establish a criterion derived from the way the subjects veiw the authority and not from the authority entity in the method it adopted to accede to power.

This problem has been treated on the basis of comparative pragatic method so as to solve the main research assumption which revolves on seeking a general framework for establishing a political legitimacy for the Arab political regimes sustained by a set of dogmas that vary in meaning, notion and target from one Arab country to another. The focus of research was Jordan, Egypt and Algeria and other arab regimes. The researcher dropped the criteria and sources of the political legitimacy promoted by the western perspective and that of the Islamic jurisprudence by using the comparative method. The validity of the assumption has been substantiated, namely, that sources of political legitimacy for arab regimes are well established though they differ from one country to another in accordance with traditions or leadership or ideology / religious / or political components model.

The researcher concluded that there is a true and substantial trend by all Arab political systems to formulate a legitimacy based on true constititions but with varying degrees.

---

* قسم العلوم السياسية، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة مؤتة، الأردن.

تاريخ استلام البحث: 2005/9/4. تاريخ قبول البحث: 2006/7/16.

مقدمة

تعتمد إشكالية الشرعية لأنظمة الحكم في العالم العربي على مفهومين أساسيين: الأول جوهر الشرعية، والثاني مفهوم الشرعية كمقابل مصطلحي لمفهوم البيعة. إذ إن المواطنين يضفون الشرعية على نظام الحكم ويقبلون بحقه في أن يمارس السلطة لأسباب دينية أو دنيوية. وفي النظرية الخلدونية فإن "الاجتماع البشري ضروري وهو معنى العمران، وأنه لابد لهم (أطراف المجتمع) في الاجتماع من وازع حاكم يرجعون إليه. وحكمه فيهم تارة يكون مستنداً إلى شرعية منزلة من عند الله يوجب انقيادهم إليه وإيمانهم بالثواب والعقاب. وتارة إلى سياسة عقلية يوجب إنقيادهم إليها ما يتوقعونه من ثواب ذلك الحاكم بعد معرفته بمصالحهم"[(1)]. والمراد بالبيعة، البيعة الخاصة حيث استبدال أهل الحل والعقد بالمجالس النيابية والبرلمانات ومجالس الأمة ونحوها ضمن إطار الدولة القومية.

ومما لا شك فيه أن النظام السياسي العربي يكاد يتشابه في كونه يتشابه إلى حد كبير في وجود الشرعية أو غيابها. ومرد الشرعية يعود إلى أسباب اجتماعية وفكرية وسياسية ومقتضيات الاقتصاد وما رافق ذلك من بناء الدولة الحديثة في الوطن العربي من مشاكل وتحديات. فأي دراسة لمفهوم الشرعية والبيعة في العالم العربي لايمكن عزلها بأي حال من الأحوال عن فواعل الاجتماع وحقائق التاريخ وثوابت الفكر والثقافة. ومن هنا فقد شكلت الشرعية مرتكزاً أساسياً في دراسة العديد من القضايا المتعلقة ببناء الدولة والتحولات الديمقراطية والمساواة والسلطة وأصول تطبيقها وحقوق الإنسان.

ويذكر هنا أن قضية الشرعية هي من أكثر المفاهيم السياسية التي تحتاج إلى الإيضاح والتفسير، التي تثير حولها حالة من الحذر والتحوّط، إذ إنها تختلط منذ الوهلة الأولى بالمعطيات القانونية، في حين أنها تختص أكثر ما تختص بالفلسفة السياسية للحكم. وحسب ما يرى أحمد بهاء الدين فإنه بدون الشرعية يصعب على أي حكم أو نظام أن يملك القدرة الضرورية على إدارة الدولة بالدرجة اللازمة لفترة طويلة ومستقرة[(2)]. وصحة ذلك تبدو في أن قدرة أي حكم وكفاءته في محاولة امتلاك عنان الأمور وتمكنه من مواجهة المشاكل والتحديات، تختلف من نظام إلى آخر، وفقاً لحالة أن يكون فيها الناس معه، وحالة أن يكونوا ضدّه بالاعتراف أو الرفض أو المقاومة أو السلبية أو عدم التفاعل. مع حقيقة أن ثمة حكاماً تمكنوا من الاستمرار في "وضع ما" عن طريق القوة أو العادة أو الإغراء. إلا أن مثل هذه العلاقة تظل قلقة وغير مستقرة ويحكمها المزاج العام لأحد الطرفين او انتقال الفائدة المرجوة من مكان إلى آخر. كما أن هذا الوضع غير الطبيعي يصبح مصدراً لضعف السلطة والوطن إلى أن يقتنع المحكوم بكفاءة الحاكم وأحقيته بالسلطة، وهذا الاقتناع هو جوهر الشرعية ومكنونها التي لا تغني عنها كل أشكال التخويف أو السطوة أو إشاعة الرهبة أو إستملاك مساحات واسعة من النفوذ بالقوة، حتى لو كان ذلك مخرّجاً بكل أنواع الدساتير أو أشكال القوانين أو مجموعات التعليمات والتشريعات. وفي هذا السياق أكد ديفيد ايستون أن المواطن قد يقبل سلطته الحاكمة لأسباب مختلفة، ولكن يظل ذلك خارج إطار الشرعية، التي تشترط لاستكمال مظهرها أن يطيع المحكوم متطلبات النظام السياسي القائم، ويكون ذلك عندما تتسق هذه المتطلبات مع قيم هذا المواطن ومبادئه

وأخلاقياته وأمانيه على محمل المصلحة العمومية لا الشخصانية أو المنفعة الذاتية. وهنا تغدو الشرعية وبهذا المفهوم حالة سياسية واجتماعية متكاملة لا تنقص منها المعارضة ولا يزيد فيها التأييد. وإن استعصى قبول المواطنين لبعض القرارات أو رفضوها أو عارضوها، فإنما يأتي ذلك ضمن الهامش الطبيعي للإختلاف في الرأي والبحث عن المصلحة الفردية، إذ لا يمكن الوصول إلى توافق جمعي مطلق في أي مجتمع بشري. ولكون هذا أمر حتمي فإنه لا ينفي الشرعية أو يمس بها طالما شعر المواطنون ان السلطة الحاكمة، في توجهها العام، هي سلطة وطنية، تتماهى مع التاريخ الوطني، ومنطقية مع التوجه العام ومخلصة في المجموع لإرادة الشعب ولقيمه التي يلتقي حولها جميع الأفراد. وتستقر المعارضة هنا في أنها معارضة إيجابية تنأى بنفسها عن العبثية، وتحرص على أن تتقدم ببرامج بديلة ومقنعة وصادرة عن الحرص على مقدرات الوطن والمواطن، وفي هذا يتم التلاقي على الثوابت.

إن استمرارية وجود نظام الحكم لا تعطي بأي حال دلالة أو مؤشراً على تمتعه بالشرعية، إذ إن اغتصاب السلطة غالباً ما يرافقه استخدام مفرط للقوة، ومن ثم استمرار الحكم في الممارسة، ولكن دون أن يستقر أو يحصل على التفويض من المواطن الطرف الثاني والهام من العقد الاجتماعي؛ وغير ذلك فإن الاحتلال يمكن أن يصنف بأنه عمل شرعي ومبرر. وهنا يجب عدم الخلط بين الثورة والانقلاب رغم أن كليهما يبدأ باستلام سلطة إلاّ أن الثورة تحرص على تغيير المجتمع لتقيم شرعية جديدة ومرحلة استقرار جديدة، أما الإنقلاب فإنه ربما يكون تجاوزاً على المقبول ولكنه أحياناً يظل حتى بحدوده العليا اغتصاباً للسلطة وحسب؛ وإن بقي فإنه يبقى، ولكن ليس بمبرر شرعي. وقد يحيط مغتصب السلطة نظامه بحزمة كبيرة من أشكال الشرعية فيسن القوانين ويشكل منافذ حوارات ويجري انتخابات ويصدر تشريعات، إلا أنها تظل كلها في دائرة الزيف السياسي ولا تحل محل الشرعية الصحيحة، وما قبول الناس لما يصدر من قوانين أو يتخذ من إجراءات أو يقر من قرارات إلا صادر عن الخوف أو عدم القدرة على المقاومة أو السلبية وعدم الإقتناع، وكل ذلك ليست ذات مرتكزات في وجدان الأمّة.

وبالتالي فإن "الشرعية" هي غير "القانونية الشكلية". أو القدرة على إبقاء السلطة تحت الهيمنة؛ وهي أيضاً غير الوصف السياسي لنظام الحكم. فالملكية أو الجمهورية وغيرها من الأنظمة السياسية لا تعني بالضرورة إقراراً بوجود الشرعية أو عدمه، إذ إن الشرعية هي معيار مستمد من قبول الرعية للسلطة وإقرارها لها بالأمر والحرص عليها والدفاع عنها بالرضا. وعليه، فإن الشرعية هي التي تحدد موقع السلطة من الناس.

وهذا لا يعني أبداً أن السلطة والقوّة أمران متضادان إذ إن السلطة حتى تتمكن من ضبط وقع الحياة الاجتماعية للدولة تحتاج إلى مظهر قوّة، إلا أنها لا تكون "شرعية القوة" وإنما تنطلق من "قوة الشرعية"، وترتكز في صدق وجودها على "قوّة النفوذ" لا "نفوذ القوة".

وهكذا تكون الرابطة المعنوية بين السلطة والرعية هي الشرعية(3)، ويكون جوهر الشرعية هو القبول من أغلبية الناس لهذا الحاكم أو ذاك في أن يكون على رأس النظام وأن يحكم وأن يمارس السلطة بما يخدم هذه الأغلبية حتى

وإن استخدم القوّة في سبيل تنفيذ رؤيته السياسية والاجتماعية؛ ويكون ذلك مرتكزاً على أن "قبول المحكومين" وليس "إذعانهم" هو مصدر الشرعية ومعتمدها[4]. ولذا فإن مصادر الشرعية السياسية تعد محصلة للتفاعل بين عناصر الشكل العام للنظام السياسي والعلاقة التي يقيمها بين السلطات الداخلة فيه ومعايير النخب السياسية والأيديولوجية الرسمية والنظام الحزبي والتعددية السياسية؛ وذلك طالما أقرينا بأن الشرعية هي القبول الطوعي بالسلطة ثقة بأنها تخطط وتنفذ ما تراه مصلحة للمواطنين، وبالتالي تجسد تطلعاتهم وتحقق متطلباتهم.

وهكذا فإن الشرعية في النهاية هي الإنسجام الداخلي بين أطراف العقد الاجتماعي، بين الحاكم والمحكوم. وأن يحس الشعب أن السلطة تمثله وتناسبه وتنتمي إليه. ولو استعرضنا في عجالة مجموعة من الأنظمة السياسية في بلدان متقدمة لوجدنا أن هذه النظم لها سياسات مستقرة تعدّ من ثوابت حراكها العام. ولها مواقف واضحة وواحدة ومنسجمة مع ذاتها حيال معظم القضايا الدولية. في حين نجد في كثيرمن الدول العربية أن السياسات عرضة للتبدل والتقلب الحادين حتى دون تغيير النخب الحاكمة. فتبدو الأهداف غير واضحة، إما لخوف من المجهول أو لجهل بما يمكن أن يحدث أو أن تحكم الاستراتيجيات اعتبارات شخصية ونزعات العاطفة بعيداً عن الموضوعية. كل ذلك يغيّب المواطن عن الحدث ومسبباته وطبيعته ونتائجه. وعندها تصبح الشرعية، كمبرر لوجود الحاكم، موضع شك وريبة وخوف. ولكن يجب أن لا نغفل عن القول إن صعوبة تحقيق الشرعية ربما يكون كامناً في الشعوب نفسها، إذ تعاني من طائفية إما فكرية أو دينية أو عرقية تجعلها غير آمنة على إطلاق الولاء للسلطة، فتخافها ولا تثق بها. ويتم تجاوز ذلك إما باستيعاب السلطة لهذا التفارق والاختلاف أو بخلق ثقافة جمعية تستثني التعصب الفئوي أو الجهوي. أي أن خلق حالة من الإنسجام العام بين مكونات المجتمع البشري يشكل أساساً هاماً لإمكانية قيام الشرعية[5].

وعلى هذا الأساس تصبح إشكالية الشرعية السياسية هي مشكلة الحكم المركزية في الوطن العربي، وغيابها وضعفها يفسران الطبيعة المتقلبة للسياسات العربية، فإشكالية الشرعية العربية هي واحدة من الأزمات في امتدادها من الماضي إلى الحاضر وفي هذه الدراسة، نحاول حصرها ودراستها ضمن نطاق السياسة العربية المعاصرة. وعلى وجه العموم، تنصب الدراسة على شرعية الأنظمة السياسية العربية الراهنة دون الخوض في تفاصيل أوضاعها جميعاً، وستعرض الدراسة إلى دراسة هذه الشرعية في كل من مصر والمملكة العربية السعودية والجزائر مع التركيز على المملكة الأردنية الهاشمية لما لهذه الدولة من تأسيس تاريخي لمفهوم الشرعية.

ومن هنا تنبع أهمية هذه الدراسة، إذ تنصب على إشكالية الشرعية في الأنظمة السياسية العربية وخاصة في ظل التحولات السياسية والديمقراطية على الساحة الدولية.

أهداف الدراسة

تهدف هذه الدراسة إلى تسليط الضوء على قضية الشرعية السياسية للأنظمة السياسية العربية مع التركيز على الأردن ثم عمل مقارنة نسبية بين مصادر تأسيس كل دولة من الدول موضوع الدراسة وهي الأردن، مصر، الجزائر، وتهدف الدراسة كذلك إلى بحث قضية الشرعية السياسية كونها أحد أهم الثوابت التي تؤسس للقيام بعملية إصلاح سياسي شامل في النظم السياسية العربية، وذلك لكون الشرعية السياسية أحد أهم الثوابت الذي ستحققه في الدولة بفتح المجال لباقي الاصلاحات في النظام السياسي بمجمله.

فرضية الدراسة

ينطلق تحليل هذا البحث من فرضية رئيسية، وهي وجود وتوافر الإطار العام لتأسيس شرعية سياسية مستندة إلى مجموعة من المعتقدات يختلف معناها ومضمونها ومرماها من بلد إلى آخر باختلاف الظروف التي واكبت نشوء الدولة القومية.

منهجية الدراسة

يرتكز البحث في معالجته للفرضية على المنهجية المقارنة في دراسة موضوع الشرعية السياسية للنظم السياسية العربية اعتماداً على المخرجات، ويفيد هذا المنهج في إبراز أوجه الشبه والاختلاف بين المتغيرات موضوع الدراسة والمنهاجية المقارنة وتفسيرها، من حيث تعريفها. تفترض أصلاً وجود تشابه جزئي بين الظواهر، وهي هنا الدول من خلال جزئية الشرعية ويفيد التحليل السياسي المقارن هنا إظهار الفروق وتعليلها في مصادرالشرعية وتأسيسها بين كل من الدول التي سيعالجها هذا البحث، هذا زيادة على استخدام هامشي لكل من المنهج التاريخي والمنهج القانوني.

الإطار النظري لمفهوم الشرعية مكوناتها ومصادرها

لقد اجتهد كثير من العلماء[6] في محاولات وضع تصور دقيق لمفهوم الشرعية وتحديده. وقد أكدوا أن شرعية النظام تتشكل عند الحد الذي يشعر معه المواطنون أن هذا النظام صالح ويستحق تأييدهم وطاعتهم. وعبر عن ذلك ابن خلدون بقوله: "اعلم أن البيعة هي العهد على الطاعة وكأن المبايع يعاهد أميره على أن يسلم له النظر في أمر نفسه وأمور المسلمين لا ينازعه في شيء من ذلك ويطيعه فيما يكلفه به من الأمر على المنشط والمكره، وكانوا إذا بايعوا الأمير وعقدوا عهده جعلوا أيديهم في يده تأكيداً للعهد، فأشبه ذلك فعل البائع والمشتري"[7].

وفي السياق نفسه جاءت مقاربة ماكس فيبر لمفهوم الشرعية على أساس أنها ذات مصادر ثلاثة هي التقاليد (Traditional) والزعامة الكاريزمية (Charismatic) والعقلانية – القانونية (Rational Legal)،

وأن المستطلع لارتكازات فيبر ومن بعده أيستون يرى أنها لا تخرج في استدراكها العام عن منهجية ابن خلدون حين وضع ثلاثيته التي توصل إليها والتي قامت الشرعية فيها على أسس الطبيعة والتنظيم والشرع[8].

وسواء كان فيبر أو ايستون وقبلهما ابن خلدون قد قاربوا مفهوم الشرعية مقارنة دقيقة وعميقة، فإن العلماء الثلاثة قد أدركوا أنه ليس من الضرورة بمكان أن يستند كل حاكم في شرعية حكمه على واحد أو أكثر هذه المعطيات أو المصادر، بالرغم مما قاله فيبر بأن الشرعية المبنية على قواعد مقننة تحدد حقوق الحاكم وواجباته وممارسة السلطة وانتقالها، وتقنين حقوق المحكومين وواجباتهم في علاقتهم بالسلطة"[9].

أما ديفيد إيستون فيقسم مصادر الشرعية إلى ثلاثة أنماط هي أولها المكوّن الشخصي (Personal) ويذهب في هذا إلى أبعد من الكاريزمية في نمط فيبر ليضم الحاكم القومي وثانيها الأيديولوجي (Idealogical) الذي يعتمد على التعبئة الفكرية والعقائدية للجماهير. وثالثها الهيكلي (Structural) ويرتكز على تكوينات سياسية تقوم وفق إجراءات مقبولة Accepted Procedures[10].

وحتى يمكن الإلمام بهذه الطروحات، فلابد من إدراك أن ماكس فيبر عنى بالتقاليد بمجموعة المعتقدات والعادات والأعراف المتوارثة التي تحدد "الأحقية" بالسلطة. ويدخل في ذلك المعتقدات الدينية وغيرها، وما أضفى عليها الفقهاء من اجتهادات. أما الزعامة الملهمة أو ما يسميه فيبر الكاريزما فيرتبط هذا المصدر بشخصية القائد سواء كان في السلطة بالفعل أو كان باحثاً عنها ومتطلعاً إليها. ويأتي ولاء الرعية والطاعة لهذا الزعيم من إعجابهم به وبأعماله فيغدو مصدر هيبة واحترام وقبول. وهذا المصدر هو آني ومرتبط بحاكم بعينه، ولا يمكن توريثه. وتظل ظاهرة الكاريزمية ظاهرة استثنائية في حياة أي مجتمع، ولذا فإنه من غير الوارد أن تتعاقب زعامتان في مجتمع ما. لذلك فإنه الشرعية تستمد بعد غياب القائد الكاريزمي من التقاليد أو من العقلانية القانونية[11] التي تشكل المصدر الثاني الذي يستند إلى قواعد مقننة تحدد واجبات الحاكم ومساعديةوحقوقهم، وطريقة تداول السلطة. ويتداخل مع ذلك تقنين حقوق المحكومين وواجباتهم في علاقتهم بالسلطة الشرعية؛ بمعنى أن حقوق المحكومين هي واجبات السلطة، وواجبات المحكومين هي حقوق السلطة.

لقد كان هذا المصدر هو المصدر الرئيسي في بناء الدولة القومية الحديثة في أوروبا، فقد إرتبط ظهوره بظروف تاريخية وهيكلية حكمت مسيرة التطور الاجتماعي- الاقتصادي للمجتمعات الغربية في القرون الأربعة الأخيرة؛ كما جاء ترجمة سياسية لهذه المسيرة، كان أهمها ما عرف بالديمقراطية الليبرالية (Liberal Democracy) في الغرب. وقد انتقل هذا النموذج إلى العديد من المجتمعات الدولية لتشابه مسيرة التطور الإجتماعي – الإقتصادي.

لقد أدرك الفقهاء السياسيون أن هذا التشكيل النمطي لمصادر الشرعية قد جاء مثالياً. أما في الواقع فقد اختلطت هذه المصادر بدرجات متفاوتة ومتنوعة، فاعتمدت الشرعية في بعض الأنظمة إلى مصدرين أو الثلاثة معاً مع وجود وزن نسبي لأحدها. وإن المتتبع لذلك يجد أن مصدر العقلانية القانونية هو صاحب الأولوية في عملية

إضفاء الشرعية على معظم الأنظمة السياسية مع معرفة أن الأدبيات السياسية وأدبيات العلوم الاجتماعية والقانونية المعاصرة أطلقت على هذا المصدر أسماء عدّة مثل "الشرعية الدستورية" أو "الشرعية المؤسسية" أو "الشرعية القانونية"[12].

أما مكونات الشرعية عند ديفيد ايستون، فتبدأ كما ذكرنا بما أطلق عليه المكون الشخصي، فقد أدخل تطوير على فكرة فيبر لكي يدخل الفاعل الكاريزمي للقائد في عملية بناء الشرعية دون أن يكون الزعيم متمتعاً بوضع فذ وخارق واستثنائي. وفي هذا السياق نرى أن مايكل هدسون قد أشار أيضاً إلى العامل الشخصي في الشرعية كمكون أساسي في السلطات القبلية التقليدية وفي السياسة المعاصرة دون أن يرى مستقبلاً لهذه الشرعية في مجتمعات أكثر تطوراً ونمواً [13].

إن عامل الشخصية كأحد محددات رسم النظام السياسي، ومن ثم مدى قبوله أو رفضه من قبل المحكومين يظل مهماً في شرعية الأنظمة، وبخاصة ونحن تشهد هذه الثورة في الصياغة الإعلامية لهذه الأنظمة ومساهمات وسائل الإعلام غير المحدودة في تثبيت الكثير من القناعات لدى الناس أوزعزعتها. وفي العالم العربي بالذات نرى أن الاهتمام بشخص الحاكم واسع وظاهر، وأصبحت الثقافة السياسية تتضمن مطالب أكثر وضوحاً فيما يختص بحياة الحكام وسلوكياتهم ويعدّ هذا التحول الثقافي نحو ادماج الشروط الأخلاقية في مكونات الشرعية من الأمور التي تستدعي التوقف عندها.

اما المكوّن الثاني في ثلاثية ايستون فهو الأيديولوجيا التي تعني مجموعة الأفكار والمعتقدات ومنظومة الأفكار والشعارات التي يدعي النظام أنه أداتها. وفي العالم العربي نرى أنه ما أن تستولي سلطة ما على أيديولوجيا معينة أو تستند إليها حتى تحولها إلى "معتقد الدولة" ويصبح الخارج عنها خارجاً عن الدولة، ومن ثم معارضاً خطراً. وعليه نرى أن الأيديولوجية الدينية تمثل جزءاً هاماً من الشرعية لبعض الأنظمة العربية وقد قبل الناس ذلك ورضوا به وتعايشوا معه وفي ظله، بل وأصبح أحد مرتكزات العقد الاجتماعي الذي وثـقوه مع السلطة.

أما الأيديولوجيا القديمة فقد عمّت كل الأقطار العربية، فالخروج عن العروبة يعني وبالضرورة الخروج عن الذات أو فقدان الانتماء إلى المرجعية التي تقيم أود الدولة. ولكن مدى الاستعمال ومضمونه متفاوت، فقد وصل إلى درجاته القصوى في بلدان سيطرت عليها الأحزاب الأيديولوجية كسوريا والعراق، إذ درج مفهوم قطري إندماجي ومتوتر للقومية العربية. في حين اختارت دول أخرى أيديولوجية أكثر اعتدالاً رغم أنها صادرة عن موروث ديني ومنها الأردن الذي إرتبط نظامه السياسي بالفكرة العربية من خلال دور الأسرة الهاشمية في الثورة العربية الكبرى وبحركة الشريف حسين بن علي خلال الحرب العالمية الأولى وبعدها.

أما في مصر فقد تصاعدت الفكرة القومية وأصبحت هي "مذهب الدولة "السياسي في الخمسينيات ومنتصف السيتينيات من القرن العشرين ثم تراجعت في السبعينيات وما تلا ذلك. أما في بقية دول شمال أفريقيا فقد تأرجحت

الأيديولوجيا القومية ولعبت أدواراً مختلفة في كل من تونس والمغرب والجزائر وموريتانيا، أما في ليبيا فقد أخذت في المراحل الأخيرة تتعرض لهجمات قاسية من النظام وبدأ التوجه نحو العمق الأفريقي، وبخاصة بعد الطروحات التي تحدثت عن قصور المجموعة العربية وضعفها حتى وصل الأمر إلى التهديد بالانسحاب من الجامعة العربية الأمر الذي كان لا يجرؤ أي نظام عربي على طرحه في النصف الثاني من عقد الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين.

لقد انساق العديد من الأنظمة العربية إلى التحرك ضمن إطار أيديولوجيا الدولة الوطنية الضيقة التي وصلت إلى حد التطرف أحياناً ومن ذلك مذاهب البورقيبية والكتائبية والأمازيغية والفرعونية والفينيقية. وهذا يقود إلى القول بأن ما لمح إليه مايكل هدسون يمكن أن يكون حقيقة، ونعني بذلك قوله أن الاستعمال الكثيف للمكون الأيديولوجي ربما يوحي بأن ثمة هشاشة في الشرعية المؤسسية للدولة، أي وجود ما يمكن أن نسميه الشرعية السطحية الموظفة في خدمة النظام.

ويبدو ظاهراً أن الشرعية التي استندت للأيديولوجيا قد بدأت تتعرض للطعن والاختراق في الكثير من الأوطان العربية فلم تعد ثورة المليون شهيد مرجعية الشرعية الجزائرية ولا ثورة يوليو في مصر أو المساهمات المارونية التاريخية في لبنان أو المنطلقات الدينية في دول أخرى[14].

أما المكون الثالث لدى أيستون وهو المكوّن البنيوي وقد سمّاه ماكس فيبر بالعقلانية القانونية التي تعني أن المحكومين يصلون وفي مرحلة من المراحل إلى توقع ما سيقدم عليه الحاكم من قرارات وتصرفات، وذلك لأنه يتحرك وهم معه ضمن شبكة من القوانين المعروفة والمتفق عليها. ويرى أن أفضل ما يعبّر عن هذا المكون هو النظام السياسي الديمقراطي الليبرالي، إذ يتفق المواطنون حول شؤون الحكم ويكونون قادرين على تعديلها. أما ايستون فقد لفت الإنتباه ضمن هذا المكون إلى المؤسسات لا إلى الحقوق العقلانية، وقال أن هذه المؤسسات هي نتاج الممارسة العقلانية وهو يلتقي بالمفكر الفرنسي جورج بوردو الذي أكد على أن المؤسسة السياسية هي الفاعلة وهي التي تقود ممارستها إلى الشرعية. أما المفكر الأمريكي صموئيل هاتنتغتون، فقد حدد العملية بأنها "مسار تكتسب فيه المؤسسات والمعاملات القانونية استقراراً وقيمة لذاتها"[15].

ويقول الأستاذ الدكتور غسان سلامة أن هذا الإستقرار وهذا التقويم الإيجابي ممكنان فقط إن تحولت المؤسسات من بنى بدائية إلى بنى معقدة، مستقلة بعض الشيء، متماسكة في بنائها الداخلي، ولها قدرة على أن تتأقلم مع التحولات والتطورات التي تشهدها المجتمعات الكبيرة في هذه المرحلة. وتحت هذا الوضع تستطيع هذه المؤسسات أن تساهم أو تصبح قادرة على الإسهام في تحويل الثقافة السياسية في المجتمع نحو القاعدة الضرورية لتحقيق أيّ شرعية دستورية، وهذا هو الاقتناع المستقل في صحة البنية والقاعدة القانونية وصلاحهما[16].

أما هدسون فيرى أن ثمة تطوراً كبيراً قد شهده الحراك السياسي العربي في الفترة التي غطت السبعينيات من القرن العشرين، إلا أنه وإلى الآن لم يشمل المجالات كافة في الدولة العربية، في حين تقدمت في مجالي القضاء والتربية

إلا أنها لم تكن كذلك في مجال المشاركة السياسية، إذ إن العمقية السياسية في كثير من الدول العربية، غير قادرة على إنتاج شرعية بنيوية، وعليه فإنها، أي العملية السياسية، تواجه خيارين إما قيام أنظمة غير ديمقراطية تحقق الإستقرار بالقوة وإما العودة إلى الخلل السياسي الذي حكم المنطقة العربية خلال فترة الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين.

ويرى هدسون أن الحل يكمن في تطوير مشاركة واسعة في مجمل العملية السياسية يغدو معها الحكم أكثر تأثيراً في الرأي العام عن طريق الاستجابة الأقوى لمتطلباته[17]. ويقترب سعد الدين إبراهيم من هذا الطرح ويرى أن البديل الوحيد للقهر والعنف والرعب المتبادل بين طرفي العقد الاجتماعي في النظام السياسي العربي هو بتحقيق العدالة الاجتماعية والمشاركة في السلطة[18].

وفي تحليله السياسي يرى كارل دويتش أن الشرعية المؤسسية أو ما أسماه بالبنيوية أو الدستورية فإنها تقوم على ثلاثة عناصر[19] العنصر الدستوري ومضمونه أن السلطة تستمد شرعيتها لأنها قامت وفقاً لمبادئ الدولة الدستورية والسياسية. وعنصر التمثيل وهو بأن تقوم الشرعية على إقناع الرعية بأن السلطة تمثلهم. والعنصر الثالث هو الإنجاز أي أن الشرعية لا تبدأ أو تقوى إلا من خلال الإنجازات الكبيرة التي تحققها السلطة للمجتمع.

وهنا يجوز القول بأنه من الممكن أن تنشأ سلطات من خارج النصوص الدستورية كأن تأتي من خلال إنقلاب أو ثورة ولكنها ربما تكتسب شرعية دستورية من خلال قيامها بأعمال هامة ونافعة تخدم الأمة. وكذلك الحال عندما تقوم سلطة ما بدون شرعية دستورية بمعناها الحرفي.

وفي بعض البلاد العربية نجد أن الشرعية القانونية تطرح أكثر من تساؤل. فالأنظمة إما أن تكون دون دستور مكتوب أو بدستور مجمد أو بدستور لم يعط حظاً من القوة أو بدستور تم تجاوزه باتفاق سياسي لاحق.

وما يلفت الانتباه أن هناك أنظمة قد وضعت شرعيات فوق شرعية الدستور، بل وأن بعضها قد استقر إلى دساتير جزئية تحكمها قدرة أعلى منها. إلا أن هذا لا ينفي أن هناك أنظمة سياسية عربية قد استقرت على دستور واضح التزم به النظام السياسي وارتضاه وسار بموجبه في الحكم وفي الولاية. الأمر الذي شكل اعترافاً بالطرف الآخر بالمعادلة السياسية، وهو المجتمع المدني. بل وقد رأت هذه الأنظمة أن تتضمن دساتيرها لا طرق الحكم فحسب، بل قضايا هامة أخرى كحقوق الإنسان وأسساً أشد مساساً ببنية السلطة، أي طرق ولاية الحكم وانتقال العرش داخل الأسرة الحاكمة.

إن من أهم ما في الشرعية القانونية هو ضمانها لما يمكن أن يجري في الدولة وقدرة المحكوم على توقع ما يمكن وقوعه ومعرفته، وبذا فإنه يشعر بقدر أقل من التسلط والقهر مما لو كانت الإمكانيات كاملة مفتوحة امام الحاكم يختار منها ما يشاء، الأمر الذي يقيّد الشرعية الدستورية وعدم الابتعاد عنها والأخذ بها سيكون مدخلاً صحيحاً لبناء التقاليد والمؤسسات. ومثل ذلك أن الأردن أقدم عام 1965 على ضرورة المرور بالنص الدستوري

لإدخال تعديل على المادة 28 المتعلقة بولاية العهد. وهذا إقرار واضح من النظام بشرعية التقييد الدستوري مما يجعل النص الدستوري محترماً في جميع البنود وبخاصة ما تعلق بها بحقوق المحكومين.

إن الأخذ بالنص الدستوري والالتزام به يخلق بالضرورة شعوراً بأن الشرعية لم تنقطع، ويؤكد تمسك المواطن في أعماق ثقافته السياسية، بالاستمرارية الكيانية وبدولة القانون.

شرعية الأنظمة السياسية العربية والدساتير

من المؤكد أن معظم الدساتير العربية قد جاءت لاحقة لحقيقة ترسخ النظام السياسي مما أسبغ شرعية لاحقة على النظم السياسية، وأجبرها على أن تلتزم بنصوص هذه الدساتير حتى لو كانت أحياناً في غير إطلاق مصالحها الذاتية، وتكون الغلبة سبباً في استمرار السلطة واستقرارها وأحياناً تداولها. والمطلوب هنا إعادة تكوين المجتمع بحيث يتوافق مع السلطة التي قبلها وبذا تصبح ذات شرعية[20]. وهذا لا يمنع من القول إن هناك أنظمة سياسية عربية قد جاءت شرعية الحكم فيها ذات إطار أوسع من التحديد الحرفي لما يعرف "بشرعية الأصول" ويقصد بذلك المعطيات الدينية والسلالية والأيديولوجية. وهنا يمكننا، في حالة تفسيرية معينة، أن نعود إلى الفقه الإسلامي في تحديده لمواصفات الحاكم الشرعي ومعاني البيعة العامة منها والخاصة وشروط صحة انعقادها[21].

أما شرعية التمثيل التي اهتم بها دويتش فتنصرف إلى أن حاكماً ما قد يصل إلى السلطة ليس وفقاً للمعايير السابقة الذكر. ولكنه بعد ذلك يحمل المواطنين على تناسي ذلك، بأن يثبت لهم أن الحدث الذي جاء به قد حقق مستوى من الشرعية تفوق في محتواها الثقافي والسياسي والأيديولوجي ذلك النظام الذي أطاح به أو قضى عليه. وهنا يرتكز الحاكم على أن شرعيته لا تتأتى عن وسيلة الوصول إلى السلطة ولكنها تتأتى بحسن تمثيله للرعية وحرصه على خدمتهم وذلك بإقامة مؤسسات تمثيل لها أصول شعبية ولها صفة العمومية، على أن تقوم هذه المؤسسات بعد ذلك بإقرار الشرعية لهذا الحاكم. ويبدو أن مثل هذه الأنظمة تلقى قبولاً لدى المواطنين الذين لا يطلبون من النظام أكثر من خدمتهم وتحقيق أهدافهم.

ويقوم عنصر الإنجاز على خلفية تقليل الاهتمام بموضوعي الأصول والتمثيل وكلاهما سياسيان، وذلك ليجري التركيز على الإنجاز وهو ما تحقق فعلاً على يد من هم في السلطة، وبخاصة إن كان النظام السياسي يرى ضعفاً في أصوله أو شرعية تمثيله للناس. لذا نرى أن النظام السياسي يبحث عن شرعية تكون مشدودة إلى المستقبل. وقد يغالي الحاكم في ذلك فتراه مثلاً يترع إلى الإدعاء بانه هو البلد وهو كيانه. ويحرص على الظهور في المحافل التي تمثل النجاحات ويغيب عن مواطن الخلل أو الفشل. وهذا في حقيقته تلاعب بشرعية الإنجاز التي تدفع، من جهة أخرى، بالحاكم إلى ضرورة العمل على تحقيق الإنجاز الجيّد، وإلا فإنه لن يستطيع إخفاء الإخفاق في كل مرّة، فسرعان ما

تدخل فكرة "تقويم الإنجاز" إلى الثقافة السياسية، ومن ثم يعود النظام السياسي إلى حاجته الماسة للرضا من الحكومين وقبولهم تصرفاته[22].

استخلاصاً مما مر، فإن معيار الشرعية هو قبول المحكومين للحاكم وقناعتهم باحقيته في الحكم ورضاهم عن تصرفاته وبالقبول بأن يكونوا شركاءه في قراره السياسي والإحتماعي، وتأييدهم لإجراءاته، حتى وإن كان ذلك بالحدود المعقولة وليس على الإطلاق او القبول الكامل، وذلك بغض النظر عن المعيار الذي نأخذه لتقويم مدى هذه الشرعية، إذ أن مصدرها يختلف باختلاف المجتمعات من حيث طبيعتها وتكويناتها وثقافتها ومدى التقارب أو التلاحم بين أصول أفرادها ومسيرة تطورها. ولا يعني هذا أن كل نظام سياسي، وبخاصة في الوطن العربي، يستند إلى شرعية مقبولة، إذ أن بعض هذه الأنظمة غالباً ما حقق قانونية وجوده وبناها على أدوات القهر والإكراه أذعن لها المواطنون لعدم قدرتهم على التغيير أو لعدم قدرتهم على التمييز، إلا أن هذه الشرعية لا تلبث أن تنتهي إلى الرفض، ومن ثم تغيير النظام[23].

ولّما أن كانت الشرعية أمراً لا يخضع إلى ثنائية حدية فهي إما أن تكون موجودة أو أن تكون غير موجودة، فإنها نسبية قابلة للتكون او الإضمحلال وقابلة للتطور والتدرج. فكما أوردنا فإن هناك أنظمة سياسية قامت على شرعية تامة مستندة إلى مصدر أو أكثر قد تراجعت شرعيتها هذه. وهناك أنظمة استولت على السلطة بالقوة أي بدون أي سند يشرعنها وانتهت إلى أن تكون أنظمة منجزة مقبولة وشرعية. وهذا أمر لا تغفل عنه الأنظمة السياسية كلها، فلذا نرى أن تلك الأنظمة التي كانت ذات شرعية ما تحاول أن تكرس ذلك، وأما تلك التي استعملت السلطة دون سند يشرعنها تحرص على تحقيق ذلك. ومن هنا نقول إن عامل الفاعلية وبناء الكفاءة في إدارة شؤون المجتمع وفي تحقيق أهدافه وتقديم كل ما يهيئ للمواطنين العيشة المريحة والكرامة وللدولة الهيبة والاقتدار، هو من العوامل الهامة التي توفر قدراً كبيراً من الاستقرار السياسي والاحتماعي، وبالتالي قناعة الحكومين بكفاءة هذا النظام فتقبله فازدياد التعلق به. ولّما أن كانت الشرعية في حد ذاتها هي ذلك التوافق بين طرفي العمل السياسي في المحتمعات، لذا فإنها ستتولد وتنمو مع نمو كفاءة النظام وفاعليته وقدرته على الأداء.

ويقصد بالفاعلية هنا قدرة النظام السياسي على الإنتاج، ومن ثم أن يهيء للمواطن كل ما يحتاجه أمنياً وسياسياً واقتصادياً واحتماعياً.

وهنا لابد من تأكيد أن الفاعلية والشرعية هما معياران يحكمان مدى استقرار النظام والمحتمع، وبالضرورة، لا بد أن يكونا متلازمين. لأن عدم الكفاءة تسقط الشرعية، وعندها ندخل في دائرة الرفض وعدم الرضا من قبل المحكومين حتى لو كان النظام قد جاء إلى الحكم من مدخلات الشرعية المتعارف عليها ولو شكلياً. كما أن عدم الشرعية تؤثر على النظام السياسي وبالتالي تقوده إلى حافة الرفض أيضاً حتى لو كان نظاماً كفؤاً. وفي هذا السياق

نقول أن الحالة المثلى لأي نظام سياسي أن يكون كفؤاً ذا فاعلية عالية وأن يكون حائزاً على درجة عالية من الشرعية.

إن مفهوم المحكومين للشرعية والفاعلية متغيّر فما يقبل في مرحلة ما ربما يكون مرفوضاً في مرحلة أخرى، ومن ثم فإن تكوين الشرعية في المرحلة الأولى اعتمد مصادر كانت، بالضرورة، غير تلك التي تأتي بها في المرحلة التالية (24).

أما مفهوم الفاعلية فهو أيضاً يخضع للتقويم نفسه، فما يتوقعه المحكومون من السلطة الحاكمة قد يضيق إلى حدوده الدنيا[25]، أو يتسع إلى الحدود القصوى[26]. وبالتالي فإن حالة الرضا لدى هؤلاء المحكومين، التي تولد الشرعية، هي الأخرى متحركة ومتنقلة حسبما يتحقق لهم من مقدرات وما تتوافر لهم من أسباب القدرة والاستطاعة.

إن بناء الشرعية عملية متطورة تقع في خط اللقاء بين الحاكم والمحكومين، لذا لابد من عدم الخلط بين الشرعية والجانب القانوني الشكلي للنظام السياسي. فالشرعية أساساً هي غير مجرد القدرة على البقاء في السلطة، ولا علاقة لها بالتأييد أو المعارضة لقرارات السلطة. وهي غير الوصف السياسي لنظام الحكم. ومن ثم فإنها غير مستمدة من طريقة وجود السلطة أو الأسلوب الذي سلكته للوصول إلى الحكم. ولذا فإن عملية بناء الشرعية لا تكون مرتبطة بحال من الأحوال بشكل معين من الأنظمة السياسية أو تابعة له.

فالأنظمة الملكية أو الأنظمة الجمهورية أو الرئاسية أو البرلمانية هي توصيفات لأنظمة ربما تكون شرعية أو غير شرعية، وربما تكون متسلطة أو غير متسلطة، لذا فإن "قوّة النفوذ المشرعنة" هي الموّلد والباقي للرابطة المعنوية بين السلطة والرعية، وبدونها لا تكون ثمة شرعية[27]. وهذا أمر يركز القول على أن "قوة النفوذ" لا تخلق شرعية ولا تبنيها. إذ إن جوهر الشرعية ومغزاها لا يمكن الاستعاضة عنه بأشكال السطوة والرهبة حتى لو تسترت الأنظمة خلف القوانين المكتوبة بصورة مشرقة أو أحاطت نفسها بالدساتير المعلنة والمصاغة على قدر كبير من الأناقة والدقة.

ومن هنا فإن الشرعية تتضاءل إذا ما تناقضت دستورية هذه الشرعية والممارسة الفعلية للسلطة، أي أن تتناقض النظرية والتطبيق. ومن هنا نرى أن كثيراً من الدول التي تتناقض شرعيتها أو تنتفي غالباً ما تعلّق العمل بالدستور وتعلن الأحكام العرفية. وهذا اعتراف صريح من جانب هذه الأنظمة، بأن قانونيتها، مع ما هي عليه من شكلية، لم تعد مبرراً كافياً لممارسة السلطة.

وفي مرحلة متقدمة من بناء الشرعية، نرى أن بعض الحكام يحاولون أن يثبتوا شرعيتهم بأن يفوّضوا الآخرين بنوع من الشرعية غير الأصلية، وهذا تحايل على استصدار نوع من الشرعية الفائضة التي تكون مبتورة وقائمة على

أساس واهٍ من التضليل أو الوهم. وهذا ما يطلق عليه بعض العلماء إسم "السلطة التفويضية" إلا أنه يجب أن تكون عملية التفويض محددة بأحكام دستورية مقننة. أما إذا كانت شرعية السلطة شكلية، فإن هذا التفويض يغدو شكلياً أيضاً. ومن البديهي أن ينسحب انتفاء الشرعية على من فوّض لهم ممارسة السلطة أيضاً. وفي العالم الثالث نرى أن التفويض كثيراً ما يفتقر إلى أصوله المرغوبة ويصبح وسيلة مقنّعة لاختفاء الشرعية والبقاء في السلطة. وهذا غالباً ما يقود إلى أن يتقدم أهل "الولاء" على أصحاب "الخبرة والقدرة والثقافة".

ومن هنا نصدر إلى إدراك أن كثيراً من الأنظمة التي بنت شرعيتها على التضليل تتعامل مع "أهل الولاء" الذين يبدأون في تبرير وسائل الشرعية للنظام وتلفيقها وفرضها من خلال مؤسسات الدولة ذات القدرة، وبخاصة أن الهم الأساسي للحاكم، يغدو في هذه المرحلة، هو البقاء في الحكم على الرغم من انتفاء الشرعية وهذه أزمة حقيقية[28].

وحتى تخرج الأنظمة السياسية ذات البناء الضعيف للشرعية من أزمتها، فإنها تلجأ إلى مكونات العقيدة في سبيل الحصول على مواقع متقدمة في عملية الإمساك بزمام السلطة، ومن هنا تصبح الأيديولوجية المكون الأساسي للشرعية. وهذا يمهد الطريق ولو بصورة غير مباشرة إلى قيام معارضة قوية تستخدم هي الأخرى أيديولوجية مقابلة في سبيل زعزعة النظام، ومن ثم الإحاطة به ثم الإطاحة به.

تطور الشرعية في أنظمة الحكم العربية

من الثابت تاريخياً أن الهياكل الاجتماعية – االاقتصادية في العالم العربي كانت هياكل تقليدية فرضت مصدراً تقليدياً للشرعية بالنسبة للأنظمة السياسية، وهو المصدر الشرعي الديني، وذلك حتى إلغاء الخلافة في تركيا العثمانية عام 1924. وفي هذا الإطار، الذي يربط الشرعية بالشرع في وصف السياسة الإسلامية بالسياسة الشرعية، يغدو من الأهمية بمكان دراسة مفهوم الشرعية ضمن الفهم المتجدد لدلائل التراث الفقهي[29]. مع أن ذلك لم يمنع من ظهور مصادر ثانوية للشرعية وهو ما أشار إليه ابن خلدون حين تحدث عن "السياسة العقلية". ومن ذلك ما سمي "بالتنظيمات" او "الإصلاحات الدستورية" التي قامت في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين في الإمبراطورية العثمانية، التي كانت عبارة عن محاولة لإضافة مصدر آخر لتدعيم شرعية الخلافة في مجتمع أصبح يشهد سلسلة من المتغيرات في هياكله الإجتماعية والإقتصادية والسياسية والفكرية بفعل مجموعة من العوامل الداخلية والخارجية[30].

وفي حالات الانفصال التي شهدتها أطراف الدولة الإسلامية بعيد انتهاء حكم بني أمية في منتصف القرن الثامن الميلادي، كان القائمون بهذه الحالات سرعان ما يبحثون عن مصدر للشرعية لحكمهم، إلا أنهم لم يستطيعوا أن يستخدموا الشرعية الدينية المركزية والمتمثلة بالخلافة، وإنما حاولوا أن يرتكزوا على غيرها من المصادر لفترة من الزمن حتى استتب لهم الأمر ثم عادوا فاتخذوها مصدراً لشرعيتهم[31].

وهكذا كانت الشرعية في معظم البلدان العربية قد ارتكزت منذ بداية الخلافة الأموية على المصدر "التقليدي" في الأساس، وهو الرابطة الإسلامية، حتى وإن جاءت السلطة عن طريق القوة المسلحة فإن الاستمرار بتوليها وتأمين الولاء والطاعة من قبل المحكومين كانا يحتاجان إلى أكثر من هذه القوة وهو الشرعية(32).

تبدو هذه الفكرة أساسية في إطار تحديد مفهوم الشرعية في الوطن العربي وفي إطار استخدام نسقها وتحليل الواقع العربي المعاصر وتقويمه خلال الحقبة العلمانية وتأثيرها على مقتضى تحكيم الشرع وتطبيقه"، ومدى تعلق ذلك بالقضية التي أثارت جدلاً طويلاً وهي قضية العلاقة بين الدين والسياسة. فقد التقى رأي جمهور الفقهاء إن الشرعية السياسية وما شابهها ليست إلا تابعة تبعية مطلقة للشرعية الدينية، وذلك استناداً إلى أن الإسلام لم يعرف الفصل بين الروحي والأخروي وبين الديني والدنيوي. ولذا فإن الخليفة أو الإمام هو المسؤول عن تحقيق "الأمن والحياة الطيبة" "لمجموع المؤمنين وهم مدينون له بالطاعة طالما يطبق هذا الشرع ويحافظ على حدوده.

إن هذا المفهوم المتميز للدين يجعل من أهم المفاهيم التي تمثل النسق القياسي للشرعية هو "الحاكمية"، في حين يشكل مفهوم "الدنيوية" أو "العلمانية" مفهوماً مناقضاً لها، وذلك لأن العلمانية هي نهج حياتي يستبعد أي توجيه ديني في تنظيم المجتمع والعلاقات الإنسانية داخله.

ووفق هذا المفهوم فإن للعلمانية تأثيراً مباشراً في بناء مفهوم الشرعية، إذ تقول العلمانية إن الشرعية التي تخوّل للسلطة السياسية ليست مستمدة من الدين الذي لا يشكل مصدراً للشرعية التي تتمتع بها هذه السلطة، وعليه فإن التشريع القانوني والدستوري في المجتمع يقومان على أساس غير ديني، وإنما يستمد كل ذلك من الشعب. وهكذا تغدو العلمانية موقفاً فلسفياً يتصل بالواقع السياسي والاجتماعي للمجتمع(33).

إن من أهم المفاهيم التي تطرح من خلال مفهوم الرابطة الإيمانية السياسية وما تثيره من مسألة الشرعية هو مفهوم "الطاعة" التي لا تكون إلا للإمام الصالح، والتي لا تعني مفهوماً يرتبط بالسلطة على الإطلاق بالرغم من طريقة تنصيبها أو ممارستها. كما أنها من جانب آخر طاعة شرعية وظيفية لإطاعة شخصية بحيث تصير الطاعة مرهونة أساساً بطبيعة الوظيفة التي يضطلع بها لا بشخص الحاكم(34). ومن ثم فإن في ذلك رداً على طروحات العلمانية التي رأت في الدين ابتعاداً عن الحداثة أو القدرة على مواكبة تطورات المجتمع. فقد رأت هذه المدرسة أن الدين قاصر وجامد، وأنه ومن ثم سيقصر عن التجديد وسيعجز عن إعطاء الحلول لقضايا الحكم، ومن ثم تغدو الشرعية الدينية غير مبررة أو مقبولة.

على الرغم من كل هذا الدفع الذي تقوم به العلمانية إلا أنها عجزت عن أن تثبت كثيراً من مقولاتها. كما أنها لم تقدر على أن تعطي البديل الناجح والمقنع والصحيح فيما تعلق بالشرعية أو على الأقل أن تنقض مقولة أن البعد الديني عامل مهم وأساسي في صياغة شرعية مقبولة من قبل المواطنين ومقتدرة في ذاتها. ويصدق ذلك أننا لو استرجعنا الفكر الإنساني العام لرأينا أن العديد من النظريات الثيوقراطية قد ارتكزت على أن أساس الشرعية مرتبط

بالإرادة الإلهية، وذهب بعض المفكرين (ميكافيللي وهوبز) إلى أن أساس الشرعية هو تحقيق الأمن والقوة وحماية الناس. وذهب آخرون إلى أن الشرعية مرتبطة أصلاً بالعقد الإجتماعي ونظرياته (لوك وروسو)، ولرأينا أن هذا الإختلاف في الرأي قد استقر أيضاً على مستوى الخبرة السياسية الإسلامية. لذا تعددت الاتجاهات فيها، فمنها من قال بأن مصدر الشرعية هو الإرادة الإلهية بمعنى التوجيه والتمسك بالثوابت والالتزام بالمحددات ومنها من أكد أن مصدر الشرعية القوة والغلبة. فيما رأى إتجاه ثالث أن مصدر الشرعية هو العقد والبيعة. و لم يقف تعدد الآراء هذا عند موضوع شرعية السلطة او مصدرها بل تعداه إلى عملية استمرار شرعية السلطة السياسية أثناء الممارسة. وهذا يعني أن المقاربة العلمانية للحكم وللشرعية لن تستطيع الصمود أمام تيار القول بالمرجعية الدينية غير المتطرفة أو الجاهلة لمبادئ العقيدة. وقد أسهب الباحثون في التقصّي الجاد في التفسير الإسلامي للشرعية ووضعوا لذلك تقسيمات ومفاهيم منها شرعية أهلية تولي السلطة وشرعية إسناد السلطة (كيفية التولي) وشرعية الممارسة والحركة (الضوابط) وشرعية الخروج على السلطة[35].

إن المهم في الأمر أن مصدر الشرعية، لمن حكم معظم دول المنطقة العربية لأكثر من إثني عشر قرناً، كان مصدراً تقليدياً في أساسه. وكانت الرابطة الشكلية والفعلية هي الرابطة الدينية الإسلامية، ودليل ذلك أن استخدام القوة العسكرية في الصراع السياسي للوصول إلى السلطة كان هو الآلية التي إعتمدت منذ بداية الخلافة الأموية (661-750) وحتى مراحل قريبة. إلا أن الاستمرار في السلطة وتأمين الولاء والطاعة والرضا والقبول من جانب المحكومين كانت تحتاج دائماً إلى الشرعية وهو أمر لم تستطع القوة العسكرية أن تؤمّنه.

وهناك من يرى أن فشل الدولة العثمانية في تطوير مصادر شرعيتها لتواكب روح العصر، منذ القرن الثامن عشر وإلى الآن، هو ذلك التناقض الذي كان قائماً بين المحاولة "التغريبية" التي أرادها تركيا وبين إنجذابها شعبياً إلى الموروث الديني. وذلك بالرغم من الهيجان الطاغي الذي شهدته أوروبا والتحوّل الكبير والسريع في الهياكل التقليدية اقتصادياً واجتماعياً وسياسياً، وما ولّدته الثورة الصناعية في أواخر القرن الثامن عشر وطوال القرن التاسع عشر التي أعطت هذا التحوّل قفزة نوعية جديدة شملت مهمة تحويل مصدر شرعية السلطة من النمط التقليدي (الديني والعقائدي) إلى نمط العقلانية القانونية، أو على الأقل أنها أضافت هذا المصدر الجديد ليأخذ مكانه إلى جانب المصدر التقليدي[36].

منذ القرن التاسع عشر بدأت الهياكل الاجتماعية – الاقتصادية في الوطن العربي تتعرض لتغيرات متواصلة، كالذي شهدته بقية أقطار الدولة العثمانية، على أثر الاختراق الغربي الذي بدأ على مستوى التجارة والسياسة ثم تطور إلى توغل عسكري سافر أدى إلى تسارع تآكل هذه الهياكل.

ومن التناقض الغريب أن أوروبا التي اندفعت في تحويل مصدر الشرعية السياسية في دولها من النمط التقليدي إلى النمط العقلاني القانوني، كرّست تقليدية السلطة العثمانية في الوطن العربي وأجهضت كل المشاريع النهضوية التطويرية في المجتمع وفي الدولة.

وما أن حصلت الأقطار العربية على استقلالها حتى بدأت النخب السياسية التي تسلمت السلطة في هذه الأقطار في البحث بكل جدية عن شرعيتها ومصدر هذه الشرعية. فاستند بعضها إلى الدين وارتكز الآخر إلى حالة التحديث التي بدأت تشهدها المنطقة فحاول أن يبني مصدراً آخر مرجعيته العقلانية القانونية الدستورية متمثلة في شكل ليبرالي جمهوري. إلا أنه يوجد من عمل على التحديث والأخذ بأسبابه دون أن ينقطع عن الأصول والثوابت والموروث الديني والحضاري واستطاع بالفعل أن يجتاز التجربة وأن يحقق نموذجاً في الحكم هادئاً ومستقراً وثابتاً وفاعلاً، بالرغم من انهيار مفهوم الحاكمية والخلافة التي كان آخر رموزها الخلافة العثمانية.

لقد شهد عقد الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين تغيرات كثيرة في أنظمة الحكم العربية، وبدا لأول وهلة أن جميع الدول مرشحة لأن تتعرض لهذه الموجة، غير أن مجموعة الأنظمة الملكية الثمانية قد صمدت أمام المد التغييري الذي عرّض كثيراً من الأقطار إلى الاهتزاز وعدم الأستقرار.

ويعزى هذا الصمود الذي أبدته الملكيات الثمانية إلى أن معادلة الشرعية فيها استندت إلى الشرعية الدينية أو التقليدية. ناهيك عن أن هزيمة 1967 قد حملت مسؤوليتها وأعباؤها للأنظمة التقدمية، مما هزّ هذه الأنظمة وبدأت شرعيتها تطرح طرحاً جدياً على مستوى التساؤل والتشكيك.

وفي المقابل بدأت الأنظمة الملكية تتحرك بهدوء ودراية بعد أن أدركت أن عليها في مواجهة التحديات، أن تعزز من مصادر شرعيتها التقليدية، وبدأت تدعيم ذلك بمصادر إضافية إما بزيادة الفعالية أو بالتحديث وتبني أساليب حكم متطورة. زيادة على أن هذه البلدان قد قطعت شوطاً كبيراً في مسيرة برامج الخدمات وتعميمها على معظم شرائح السكان وتوسيع مجالات فرص العمل والكسب والحراكُ الاجتماعي. وتكريس المؤسسة الملكية بإرساء قواعد وتقاليد ورموز وأهمها قواعد انتقال السلطة والمحافظة على التوازن بين القوى القديمة والقوى الجديدة في الدولة، وتنمية مظاهر الإنجاز بصورة واضحة وقوية. وأخيراً تحاشت فرض صيغة انصهارية وطنية موحدة على التكوينات الاثنية والجهوية في أقطارها. ولم تركن هذه الأنظمة إلى هذه الخطوات فحرصت على إنجاح إدارة السياسة الخارجية وعلى حسن إدارة العلاقات الإقليمية والدولية وزيادة المشاركة السياسية في عدد من هذه الدول.

أما الأنظمة الجمهورية العربية التي كانت تسمى نفسها التقدمية، فقد استمد معظمها شرعيته من ايديولوجية ثورية أو من قيادة كاريزمية ملهمة أم منهما معاً. وقد مثلت هذه الأيديولوجية عقداً احتماعياً صريحاً أو ضمنياً بينها وبين جماهير شعوبها التزم ببناء مجتمع عصري تسوده العدالة والمساواة والحرية والاستقلال وإنجاز الوحدة وتحرير المغتصب من الأرض.

إلا أننا نلحظ أن معظم هذه الأنظمة قد دفع الجماهير أن تنسى أو تتناسى حقها في المشاركة السياسية، وذلك بأساليب مقننة بالصيغة الليبرالية أو بالإحاطة بصيغة التخويف من أن فتح هذا المجال سوف يمكّن القوى الرجعية أو العميلة أو الخائنة المتعاملة مع الأجنبي، سوف يمكنها من التسلل إلى السلطة ومن ثم الاستيلاء عليها. وقد رافق هذه الأفكار لمبدأ التعددية السياسية، أفكار مماثلة لواقع التعددية الإجتماعية أثنياً وثقافياً.

ولكن يمكن القول إن هذه الأنظمة قد سجلت نجاحات في الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين أي في الفترة التي شهدت مداً قومياً عربياً كبيراً. وقد رافق ذلك زيادة في معدلات التنمية الإقتصادية والعدالة الاجتماعية، انطلاقاً من أن تكريس شرعية هذه الأنظمة إنما يتم عن طريق زيادة فعاليتها إجتماعياً واقتصادياً وتأمين حالة من المصداقية تقود إلى مزيد من الولاء والقبول. ولكن هذه الأنظمة كانت تدرك دائماً أن استنادها إلى مصدر الأيديولوجية الثورية إنما يجعلها دائماً عرضة لعدم الاستقرار إن هي لم تستطع أن تنجز ما وعدت به. على عكس الأنظمة الملكية التي كانت أصلاً ذات مصدر شرعي أمّن وجودها وارتكزت اليه وبدأت تعمل على تطوير مصادر أخرى.

لقد تميزت الإنجازات التي حققتها الأنظمة الملكية أنها كانت أكثر من التوقعات، في حين حدث العكس في الأنظمة الجمهورية التي كانت وعودها واسعة، بحثاً عن الشرعية، إلا أن إنجازاتها كانت متواضعة في المقابل.

وعلى الرغم من بقاء الأيديولوجيات والشعارات الثورية، إلا أن ممارسات الأنظمة المسماة بالتقدمية قد أفرغت كثيراً منها من محتواها وتميزت هذه الممارسات مؤخراً بالبرغماتية وأحياناً باللاعقلانية. وحتى تحافظ على شرعيتها ضمن شكل ديمقراطي مؤسسي لجأت إلى إثارة مخاوف الناس من أي محاولة للتنافس على السلطة خشية الوقوع في حالات وأنماط سياسية هوّلت إلى درجة الرعب. كما لجأت إلى استخدام وسائل القمع المباشر وتضخيم المنجزات وافتعال الأزمات الخارجية، بل ذهبت بعض الأنظمة الجمهورية إلى تشكيل طبقة أسرية حاكمة[37]، وهنا لنبدأ بأكبر الأنظمة جمهورية مصر العربية.

شرعية النظام السياسي المصري

إن النظام السياسي المصري يمكن فهمه فهماً أفضل عندما نضعه في سياق تاريخي، ويمكن التمييز بين ثلاث مراحل علاوة على المرحلة التكوينية التي سبقت الحصول على الاستقلال – في تطوره: المرحلة البرلمانية الدستورية 1923 – 1952، ومرحلة التنظيم السياسي الواحد 1952-1976، ومرحلة التعددية السياسية المقيدة منذ 1976[38].

بدأت المرحلة الأولى بحصول مصر على استقلالها الرسمي وانتهت باستيلاء الجيش على السلطة، واتسمت سياسياً بتعدد الأحزاب واقتصادياً بنظام الاقتصاد الحر. ولكن إصرار الملك على التدخل في شؤون الحكم بطريقة غير دستورية ،ورفض الإنجليز المستمر لسحب قواتهم من مصر، وفشل الوزارات المتعاقبة في مواجهة المطالب

الاقتصادية والاجتماعية التي نشأت في الأربعينيات نتيجة انتشار التعليم والهجرة إلى المدن، ونمو طبقة وسطى جديدة. كل هذه التطورات أدت إلى استتراف تدريجي لشرعية النظام وأدت التناقضات الاجتماعية والسياسية في نهاية الأربعينيات إلى شيوع المظاهرات ومظاهر الاغتراب السياسي والدعوة إلى التغيير. وفي الشهور الستة الأولى لعام 1952 شهدت مصر خمس وزارات استمرت إحداها لمدة 18 ساعة فقط، وفي 23 يوليو تحرك الجيش وبدأ فصل جديد من حياة مصر السياسية.

اتسمت المرحلة الثانية التي تسمى عامة بالمرحلة الثورية نسبة إلى ثورة 23 يوليو أو المرحلة الناصرية نسبة إلى دور الرئيس عبد الناصر بسمات متعددة أهمها غياب المنافسة السياسية المنظمة ووجود تنظمي سياسي شرعي وحيد في البلاد (هيئة التحرير 1952-1956، الاتحاد القومي 1956-1961، الاتحاد الاشتراكي العربي 1962-1976)، وتركيز السلطة ومركزيتها، وسيادة السلطة التنفيذية على السلطة التشريعية، وعدم السماح بحق الاعتراض السياسي المنظم وكان النظام على استعداد للتعامل بعنف مع قوى الرفض سواء جاءت من اليمين أو اليسار[39].

اتسم النظام أيضاً بوجود عدم توازن بين السياسة والإدارة ونمت مؤسسات الإدارة والتنفيذ (الجهاز البيروقراطي، والبوليس والجيش) بدرجة تفوق بكثير مؤسسات المشاركة (التنظيم السياسي، الهيئة التشريعية والتنظيمات التطوعية)، وقامت أجهزة الدولة بالتغلغل ومحاولة السيطرة في كل الهيئات الوسيطة من خلال أساليب قانونية ومالية متعددة، وكانت أحد العوامل الهامة التي مكنت النظام من تحقيق ذلك ومن توفير درجة عالية من الاستقرار له هو الشخصية الكاريزمية للرئيس عبد الناصر.

المرحلة الثالثة التي تبلورت في السبعينيات في عهد الرئيس أنور السادات اتسمت بعدد هام من التحولات. فقد تم التحول من سياسة التخطيط القومي وتأكيد دور القطاع إلى مزيد من الاعتماد على قوى السوق والمشروعات الخاصة، ومن التنظيم السياسي الواحد إلى تعددية سياسة مقيدة، ورفعت شعارات سيادة القانون ودولة المؤسسات، وكذلك تم التحول من سياسة خارجية تقوم على علاقة وثيقة مع الاتحاد السوفيتي إلى نقيضها تماماً، وكذا في التحالفات الإقليمية فانتقلت مصر في بداية السبعينيات من معسكر الدول الثورية أو التقدمية إلى معسكر الدول المعتدلة ووثقت علاقاتها مع دول النفط والمملكة العربية السعودية. وفي نهاية السبعينيات كانت زيادة الرئيس السادات للقدس 1977 وتوقيع معاهدة كامب ديفيد 1978 بداية تحول آخر خطير في علاقات مصر الإقليمية، وعلى مستوى الرموز غير السادات اسم الدولة من الجمهورية العربية المتحدة إلى جمهورية مصر العربية، وشكل علمها، ونشيدها القومي.

وجاء اغتيال السادات في 6 أكتوبر 1981 بمثابة امتحان عسير للنظام السياسي المصري ولاستقراره ولقدرة مؤسساته على العمل في ظروف حد شاقة. فعندما أطلق الرصاص على السادات لم يكن معروفاً إذا كان ذلك حادثاً منفرداً أم أنه جزء من مؤامرة أكبر، كذلك لم يكن معروفاً مدى تورط الجيش في هذه العملية، وبصفة عامة

فقد أثبتت مؤسسات النظام قدرة عالية من الفعالية وحدث الانتقال الدستوري والسلمي للسلطة، وفي أقل من عشرة أيام كان لمصر رئيس جديد(40).

ويثير هذا العرض لأهم معالم تطور النظام السياسي المصري قضية التغير والاستمرار في مؤسسات النظام وتفاعلاته. وبصفة عامة فإن مراقبة تطور النظم السياسية والاجتماعية، وتعاقب أحداثها وتبين عناصر الاستمرار والتغير فيها تكشف لنا عن جدلية العلاقة بين التغير والاستمرار. فالتغير من سنة الكون والحياة، وهو ضرورة لتكيف النظام السياسي مع مستجدات الحياة داخلية وإقليمية ودولية. بعبارة أخرى فإن التغير هو شرط استمرار، والنظم السياسية والاجتماعية التي تفشل في ذلك تنتهي إلى الانهيار والتحلل، ومن ناحية أخرى فإن النظم التي استمرت لفترات طويلة كانت تلك التي امتلكت القدرة على التجديد الذاتي وعلى تطوير مؤسساتها وأفكارها بما يتناسب مع الظروف المتغيرة.

ومع إدراك حتمية التغير وأنه قد يكون ذا طبيعة كمية (أي تغيرات في إطار نفس النظام دون أن تمس طبيعته وقواعده الأساسية) أو كيفية (أي تغيرات تتعلق بالجوهر وفي أسس وقواعد النظام ذاته)، فإن النظم السياسية والاجتماعية لا يمكن أن تنقطع تماماً عن جذورها التاريخية والثقافية والأخلاقية. لذلك لم يكن من الغريب، وبعد أكثر من نصف قرن على الثورة البلشفية، أن يحتفل الاتحاد السوفيتي بالعيد الألفي لدخول المسيحية. فالذاكرة الجمعية للشعوب هي نتاج تراكمات عشرات – بل ومئات – السنين والتي تتغير ببطيء وبشكل تدريجي.

العلاقة بين التغير والاستمرار إذن، شأنها شأن العلاقة بين التطور والثورة لا تدخل في باب : "أما" و "أما"، فكلاهما مرتبط بالآخر، وكل منهما يمثل أحد وجهي حقيقة الحياة الإنسانية والاجتماعية، الذي يرجح أحدهما على الآخر هو الموقف التاريخي، أي الظروف المحددة التي يجد المجتمع أو النظام السياسي نفسه فيها.

يترتب على ذلك من الناحية المنهجية أن التعامل مع قضية التغير والاستمرار لا تكون بمعيار التفضيل النظري المجرد لإحداها على الأخرى، وإنما يتم التعامل معها كمسألة تاريخية ترتبط بالظروف التي يوجد المجتمع فيها. فالمجتمعات والنظم السياسية تتغير، بل وتنهار، ليس لأن أحداً من المفكرين دعى لذلك وحسب، ولكن لأن التوازن الذي تمثله لم يعد معبراً عن حقائق الحياة الاجتماعية والسياسية، وتلك التي تستمر – في مجملها – لأنها نجحت في تمثيل – أو الإقناع بتمثيل – التيارات والقوى الأساسية في المجتمع.

عندما ننظر إلى فترة الثلاثين عاماً التي تفصل بين عامي 1950 ، 1980 يبدو النظام السياسي المصري وكأنه مر بدورة كاملة انتقل فيها من نظام تعدد الأحزاب إلى شكل التنظيم السياسي الواحد ثم عودة مرة أخرى إلى التعدد الحزبي، ولا أقصد بتعبير الدورة هنا العودة إلى نفس نقطة البدء فذلك أمر مستحيل، فالسياق الاجتماعي والتاريخي مختلف في الحالتين، وحتى عندما تتشابه الأشكال التنظيمية والمؤسسية فإن مهامها ووظائفها وفاعليتها تتعدد وتتباين.

في حقبة التعددية السياسية الأولى (1923-1952) حدثت التعددية في سياق تواجد الاحتلال الانجليزي، وحكم ملك يرفض احترام قواعد الحياة الدستورية، وبإقصاء مستمر لحزب الأغلبية عن الحكم، وباستعداد أحزاب

الأقلية للحكم على حساب إهدار الدستور. في هذه الظروف كانت المهمة العاجلة هي ضمان وصول حزب الأغلبية إلى الحكم واستكمال استقلال البلاد.

أما التعددية السياسية الراهنة فتأتي بعد فترة طويلة من التنظيم السياسي الواحد (1953-1976) بما ترتب على ذلك من تأثير على علاقة النخبة الحاكمة بالمواطن ومن ممارسات لجهاز السلطة والإدارة وفي سياق تاريخي يعتبر المشكلة الاقتصادية هي المسألة الرئيسية التي ينبغي التعامل معها.

في هذا السياق تبدو إشكالية التغير والاستمرار في النظام السياسي المصري، وحدود التغير والاستمرارية. وإذا كان هناك اتفاق واسع حول ضرورة الديمقراطية لمصر، فإن هناك أسئلة هامة وصعبة ينبغي إثارتها والتفكير فيها حتى نضمن للممارسة الديمقراطية استمرارها وحيويتها، هذه الأسئلة تتضمن ما يلي:

1. ما هي العلاقة بين ديمقراطية النظام السياسي وديمقراطية المجتمع ككل فهل من الممكن أن يستمر تطور ديمقراطي في المجال السياسي دون أن يرتبط بعمليات مماثلة في المؤسسات الأخرى. أليس من الضروري أن نتساءل عن حالة الديمقراطية داخل الأحزاب السياسية ومدى وجود مشاركة فيها وبنفس المنطق يثور السؤال حول النقابات المهنية المختلفة وعن المؤسسات الأخرى؟
2. ما هي العلاقة بين الضغوط والتوترات المترتبة على التحولات الاقتصادية، والممارسة الديمقراطية؟
3. ما هي العلاقة بين القوات المسلحة والحياة السياسية بصفة عامة؟ وما هي نتائج اعتبار ثورة 23 يوليو 1952 مصدراً لشرعية النظام على هذه العلاقة؟

شرعية النظام السياسي الجزائري

إن البحث في إشكالية الشرعية الجزائرية هو بحث في ظاهرة تحكم القوة في السياسة والمجتمع، وفي معارضة "المجتمع المدني" لهذا التحكم.وقد تجسدت هذه الظاهرة بثنائية طرفيها: أولها: تيار عربي إسلامي سياسي، يدّعي أحقيته في الحكم، ويعلن عن امتلاكه إمكانات ووسائل تؤهله لقيادة المجتمع. وتيار ثان، يعمل من أجل تمسكه بالسلطة، ويدعي امتلاكه التجربة والأحقية التاريخية والثورية التي تؤهله للمحافظة على استمرارية الدولة والنظام ومؤسساتهما.

هذا التصور الذي لا يزال يتحكم في الأزمة يدفع بدوره إلى طرح الإشكالية التالية، والمتمثلة في أن المجتمع الجزائري المبني على تقاليد الثورة، وعلى تاريخ لم يبلور لديه مفهوم المركزية والقانون، قد بدأ أمام وجود سلطة ضعيفة ضعفت شرعيتها، يسعى للتمرد من أجل التعبير عن ذاته، والانتقام من "الرموز" التي قادته إلى الأزمة، أحياناً بالانتخابات ضدها لصالح القوى الجديدة، ولا سيما "الجبهة الإسلامية للإنقاذ" ، وأحياناً أخرى بالاحتجاج ضد النظام السياسي الذي يعمل على تجديد نفسه لكسب المجتمع لصالحه[41].

أمام هذا التقابل، عبرت تلك الثنائية، ولأول مرة، عن نفسها بأساليب استعمال العنف والعنف المضاد متجاوزة بذلك مصالح المجتمع الذي ما زال يبحث عن الأسلوب الأفضل من أجل التعبير الحقيقي عن ذاته.

إن ما يحصل في الجزائر من أوضاع وتطورات ليست مقصورة على الجزائر فقط، بل هي أوضاع عاشتها وتعيشها الأنظمة والسلطات التي تعاقبت على حكم المجتمع العربي لفترات تاريخية متباعدة ومتصلة على الدوام، وإن اختلفت في حدتها وطبيعتها من قطر إلى آخر. غير أن بحثنا في التجربة الجزائرية الآن قد يوضح لنا عن قرب، برؤية معاصرة، مدى عمق وخطورة هذه الإشكالية في الأنظمة السياسية العربية من خلال الكشف عن أحد صورها العربية والمتمثلة بالجزائر على وجه الخصوص.

لا شك في أن المتغيرات التي جاء بها النظام الإقليمي العربي، ولا سيما النظام الفرعي للمغرب العربي، وربما بعض الدول الإسلامية لها تأثيراتها الخاصة في الجزائر بحكم دورها وارتباطاتها المتعددة والمميزة. فقد شهد النظام الإقليمي العربي، ومنذ مدة ليست بالقصيرة، تقلص دور الدولة الراديكالية فيه لصالح الدول المحافظة التي بدأ نفوذها يتصاعد ويؤثر في مجمل تفاعلات النظام، كما كان الموقع الذي تحتله الجزائر في منطقة المغرب العربي، سبباً في زيادة تأثرها بالتطورات التي شهدتها تلك المنطقة. وقد جاءت ضخامتها بحاجة ملحة إلى توفير وفاق جزائري – مغاربي في جميع المجالات، وذلك لا يتم من دون إصلاحات داخلية تتماثل لدى الجميع. وبعضهم يرى أن اتحاد المغرب العربي لم يكن ليتم لولا التماثل الذي شهدته أقطاره بخصوص الفعل الداخلي الذي أقر التوجه نحو التعددية السياسية.

أيضاً تأثرت الجزائر من جانب آخر، وتبعاً لارتباطاتها بالعديد من تجارب الدول الإسلامية، ولا سيما تلك التي سبقتها في تبني الانفتاح باتجاه إفساح المجال للقوى الإسلامية.

كما أن الحدث الجزائري تزامن في سياقه العام، أو هكذا يبدو، مع تزايد الدعوة إلى التعددية والديمقراطية، فهي تعكس بوضوح، جدلية العالمية، والخصوصية التي يثيرها مفهوم الديمقراطية، حيث ترتبط عالمية هذا المفهوم بممارسات الديمقراطية الليبرالية على المستوى العالمي. وهو فضلاً عن ذلك يحاكي النسق الانتخابي الديمقراطي في صورته المتميزة، حيث اتخذ شكل انتخابات حرة. وهو بذلك تميز بفرادته عن التجارب الانتخابية الأخرى في الوطن العربي، أو على الأقل معظمها. وهي تجربة ما زالت وقائعها تتصاعد وتتفاعل حتى كتابة البحث[42].

كما أن هذا الحدث يتعدى التأثير جزائرياً إلى عموم الوطن العربي. وهو كذلك حدث تميز بالكثافة الزمنية، فعلى الرغم من مدته الزمنية المحدودة، إلا أنه حمل ويحمل مجموعة من التطورات المهمة التي أشارت وتشير إلى العمقين التاريخي والسياسي لإشكالية الشرعية في الجزائر والوطن العربي، وهي تتسم بالمحتوى والعمق الإسلامي العربي – العلماني، وتعد كذلك مثالاً واضحاً للتباين بين المواقف للقوى السياسية الجزائرية وممارساتها الفعلية، إذ حرصت القوى السياسية كافة في الجزائر على تأكيد قبولها مبدأ التعددية، في حين تعارضت ممارسات بعضها مع هذه المواقف. كما أنها تكشف لنا بوضوح الأوجه المختلفة للشرعيات البديلة، فالجزائر لم ترس حتى الوقت الحاضر على نموذج معين من الشرعية يقوم ويستند إليه النظام والدولة الجزائرية.

والنموذج الجزائري، في التحليل الأخير، كشف عن حقيقة العلاقة بين التيارات المختلفة الرسمية وغير الرسمية، الدينية وغير الدينية، وموقفها من ظاهرة إشكالية الشرعية في الأنظمة السياسية العربية.

مصادر شرعية النظام السياسي الأردني

أحاطت بقيام الدولة في شرق الأردن مجموعة من الحقائق الدولية والإقليمية أهمها:

أولاً: أن شرق الأردن منطقة هامة واستراتيجية للمصالح البريطانية، فقد مثّلت مع فلسطين حلقة الوصل بين العراق ومصر وهما بلدان كانا تحت الاحتلال البريطاني.

ثانياً: أن لشرق الأردن أثراً فاعلاً على مستوى المخططات البريطانية في فلسطين، لذا فلم يكن سهلاً أو ممكناً أن تتخذ الدولة البريطانية أيّ إجراء في هذه المنطقة دون الأخذ بعين الاعتبار تأثيرها على فلسطين واليهود والتحركات الفرنسية في المنطقة.

ثالثاً: كانت منطقة شرق الأردن تمثل موقفاً خلافياً فهناك من قال بأنها كانت خالية من أيّ تنظيم سياسي أو مؤسسة عسكرية أو جيش أو شرطة[43]. وفوق ذلك كانت تعاني من فراغ سياسي[44]. وفي اليوم الذي قامت فيه الإمارة ككيان مستقل لم تكن للسكان هوية أو مقومات أمة أو حتى شعب بموجب النظريات السياسية القائمة حينئذ، ولكن الواقع أنه كان يوجد العديد من الفعاليات (وجهاء قبائل وعشائر) أعضاء في حزب الاستقلال السوري والذين بايعوا الملك فيصل ملكاً على سوريا.

رابعاً: جاءت نشأة إمارة شرق الأردن في عهد عالمي، كانت الوطنية فيه هي العاطفة السياسية المسيطرة على عقول القادة و السياسيين وقلوبهم. وكان الاعتزاز والفخار الوطني القوّة الدافعة للمواقف السياسية عند غالبية أمم العالم وشعوبه[45].

خامساً: كانت منطقة شرق الأردن، مثلما كانت سوريا وفلسطين ولبنان والحجاز، تشهد تفجر ثورة ضد الاستبداد العثماني رافقت هزيمة الإمبراطورية العثمانية وانهيار قدرتها على السيطرة على جميع ممتلكاتها، وسيطرة عقلية التتريك والمركزية الإدارية على سياسة الحكومة التركية.

سادساً: تفجر الحرب العالمية الأولى وحاجة بريطانيا لأيّ قوة في المنطقة العربية لمساندتها ضد تركيا التي دخلت الحرب يوم 1914/10/31 إلى جانب ألمانيا، وأهمية موقف الشريف الحسين بن علي في تحقيق الهدف البريطاني المتمثل في منع الأتراك، بأيّ وسيلة ممكنة، من استنهاض العالم الإسلامي ضد الحلفاء بواسطة الدعوة إلى الجهاد[46].

سابعاً: كان هيربرت صموئيل اليهودي والصهيوني، المندوب البريطاني السامي المعتمد لفلسطين، يدفع نحو ضم شرق الأردن إلى فلسطين لأسباب صهيونية؛ وذلك حتى تكون من الوطن القومي اليهودي الذي أقيم لاحقاً[47] اثر شمولها بوعد بلفور. كما مارس عدد من المسؤولين البريطانيين ضغوطاً كبيرة تدفع نحو ضم شرق الأردن إلى فلسطين [48] .

ثامناً: كثفت كل من فرنسا وبريطانيا جهودهما لتثبيت وجودها في المنطقة بشكل يتوافق مع ما رسمته خارطة سايكس – بيكو.

تاسعاً: كان أهل شرق الأردن أكثر تآلفاً من السوريين الشماليين واللبنانيين والعراقيين والفلسطينيين، فلم يكن ثمة فوارق اجتماعية أو عرقية أو حتى دينية بينهم. وكان بدو الأردن في مرحلة متقدمة من التطور بين مجتمعات رعوية ومجتمعات رعوية زراعية. أما الذين قبلوا تحديات الزراعة فقد حددهم وقيدهم ملكية الأرض الصالحة للزراعة.

عاشراً: بالرغم من انتهاء مملكة فيصل في سوريا فإن المجتمع الإسلامي في شرق الأردن لم يتأثر ولو أن البلاد أصبحت خالية من السلطة العليا وسيادها(49).

حادي عشر: إن الحكومات المحلية التي قامت في شرق الأردن قبل تشكل الإمارة لم تكن خلواً من القوانين والأنظمة. بل كانت تتصرف بموجب القوانين والأنظمة العثمانية، التي كانت قائمة آنذاك. وقد اعتاد الأردنيون على تنفيذها. أما الأمر الملح والهام الذي كانت تفتقده البلاد فهو سلطان وصلاحيات كيان مركزي منظم. أي أن شرق الأردن كانت عبارة عن مجتمعات قبلية بلا دولة. ولكن كان يحكم أهلها إلى جانب مظاهر القوانين العثمانية مبادئ الائتمان والإخلاص للعشيرة والقبيلة والعائلة، وفوق ذلك نظام السلوك الإسلامي والتقاليد والعادات الموروثة.

ثاني عشر: لقد خشيت كل من بريطانيا وفرنسا من أن بقاء منطقة شرق الأردن في فراغ سياسي، سيجعلها مستقراً لكل المناوئين لها من سوريا والعراق والحجاز وهذا أمر سيهدد مصالحهما في كل المنطقة.

ثالث عشر: لقد تجمعت في العائلة الهاشمية كثير من الصفات التي أهلتها للحكم زيادة على أصلها الممتد إلى الرسول صلى الله عليه وسلم. فقد كانت ذات تجربة حكم ناجحة لولا خيانة بريطانيا لها.

هذه الحقائق جعلت قيام دولة في شرق الأردن أمراً هاماً يصب في المصلحة العربية التي تقاطعت مع المصلحة البريطانية آنذاك وبخاصة بين القادة السياسيين في لندن. وقد استطاع أهل المنطقة أن يفرضوا مطالبهم وأن يرسموا نمط التعامل بينهم وبين بريطانيا إلى حد ما. وأثّر ذلك في إفشال المخططات، التي كان يقودها بعض البريطانيين أمثال صموئيل ولورنس وديدز وهيوبرت يونغ، التي كانت تهدف إلى إبعاد الأمير عبدالله عن حكم شرق الأردن خوفاً من تطلعاته الوحدوية والقومية التي كان يبديها بكل صراحة وكان يحرص على تنفيذها بكل حزم وتصميم. وقد لقي توجّه الأمير عبدالله تأييداً كبيراً من المواطنين، لم يجد البريطانيون حياله إلا الموافقةوالرضوخ لقرار أن يتسلم الأمير عبدالله الحكم في الإمارة الجديدة التي تشكلت مناهضة للمشروع الصهيوني، الذي كان يرى في هذه الإمارة امتداداً لطموحاته وأصبحت شرق الأردن مملكة ذات قدرة سياسية وفكرية في المنطقة العربية.

وقد تولى الحكم في المملكة الأردنية الهاشمية أربعة ملوك كان أولهم الملك المؤسس عبدالله بن الحسين الذي تولى الحكم منذ 1920 وحتى استشهاده في تموز 1951. جاء بعده على العرش ابنه الأكبر الملك طلال الذي داهمه المرض وتنازل عن العرش[50] في آب 1952، بعد أن أصدر في مطلع العام 1952 دستوراً لا يزال هو الدستور المأخوذ به إلى الآن. وقد جاء هذا الدستور متقدماً سواء في المحافظة على الحريات أو في تقسيم السلطات أو في بيان أسلوب الحكم وهذا ما يتعلق بهذه الدراسة. فقد نص على أن الأمة (الأردنية) هي مصدر السلطات المقسمة إلى ثلاث سلطة تشريعية ويقوم عليها مجلس الأمة، وسلطة تنفيذية مناطة بالملك يتولاها بواسطة وزرائه والوزارة مسؤولة أمامه وأمام مجلس النواب. وسلطة قضائية لها حصانات واستقلالية مضمونة بالدستور.

وقد شكل مصدر الشخصية التاريخية أو الكاريزما، والتي يكون فيها الحاكم هو مصدر الشرعية بسبب قصور المصادر الأخرى أو غيابها. وقد انطبق ذلك أيضاً على الدول الملكية (المغرب والأردن) كما انطبق على بعض الدول ذات النظام الجمهوري الثوري ومنها أنظمة عبدالناصر وأبو رقيبة وبن بيلا. إلا أن هذا المصدر مؤقت وقد زال بزوال الرئيس أوالقائد. ويبدو هذا واضحاً إذ بان حكم الملك المؤسس عبدالله بن الحسين، فقد كان صاحب شخصية فريدة. وتكاد كل الأدبيات السياسية والمتخصصة بدراسة الكاريزما القيادية للملوك والرؤساء تجمع على أن الملك عبدالله كان صاحب حضور يخلق أمام من يقابله حالة من الهالة والهيبة تعطي للملك فرصة لأن يضع شروطه وبصماته على ما ستجري مطالعته أو البحث فيه. وكان حاد الذكاء يستخدم بكل وعي وإدراك ما يتحصّل عليه من معلومات تفيد في أخذ زمام كل مبادرة.

أما جلالة الملك طلال فقد أدرك هو الآخر معنى استكمال الشخصية القائدة ومعنى توازنها الداخلي والخارجي، ولولا أن قهره المرض لأصبح بالفعل أحد قادة العرب أصحاب الأثر في العمل السياسي العربي المشترك. وكان من المسؤولين القلائل الذين فكروا عام 1952 بإصدار دستور متقدم لا يزال العمل جارياً بموجبه إلى الآن.

وقد مثل جلالة الملك حسين، صورة بيّنة للقائد الكاريزمي الذي استند إلى هذا المصدر إلى جانب المصدر الأول، وذلك حتى وفاته في السابع من شباط عام 1999. وقد شكلت شخصيته نموذجاً للقائد الذي تلاقت صفاته الجسمية مع حسن إدارة الحكم والتعاطي مع الأزمات بصورة جريئة وغير مترددة. إلى جانب مقدرته الهائلة في استخدام كل الهوامش التي أعطيت له، واستعمال كل المقدرات والإمكانات التي تحققت له.

كل ذلك أورث للملك عبدالله الثاني الذي، وبالرغم من حساسية المرحلة التي استلم بها زمام الحكم، بدأ بكل اقتدار يشكل لنفسه شخصية متفردة يستعين في تكوينها بمفردات العلم والمعرفة والتكنولوجيا وما تقتضيه الأحداث من تطورات. وبدأ يرسم حول نفسه فلكاً ومدارات ذات قدرة جذب كبيرة.

وهكذا فقد استطاع النظام السياسي الأردني أن يؤسس الكاريزما التي بها بنى القادة الأردنيون مناهج حكم ومؤسسات وممارسات خلدت ذكرهم وضمنت عدم وجود فراغ سياسي في السلطة بعد اختفاء ثلاثة ملوك عن الساحة. فأصبحت "الهاشمية" ذات مدلول كاريزمي أكثر منها حالة نسب شريف فقط.

ويمكن القول إن تحقق مصادر الشرعية في النظام السياسي الأردني سواء كان الأخذ بمؤشر الإنجاز أو بمؤشر إعادة تشكيل مؤسسات الدولة بما يضمن استمرارها وتطورها، أو بمؤشر الشرعية القائمة على الرضا، فإن النظام السياسي الأردني قد جمع بين المصادر الثلاثة للشرعية التي بحثناها في الإطار النظري للدراسة، وبخاصة إذا ما استعرضنا مفرداته أو جوانبه الرئيسية، مثل شكل رئاسة الدولة، أو العلاقة الهادئة والتعاونية القائمة بين السلطات، أو طبيعة النخب السياسيةالمستخدمة في الدولة، أو الأيديولوجية الرسمية التي تشهد حالة تطابق فريدة من نوعها، وتلك العلاقة السلسلة بين المؤسسة العسكرية والسطلة السياسية. إذ إننا نجد أنه يوجد حالة من التناغم والتواصل بين رأس هرم النظام وبين كل القواعد التي تشكل أجهزة الدولة. والأهم من ذلك ما أقامه النظام من توحّد بينه وبين الرعية فأصبح الملك جزءاً من الشعب وجندياً في الجيش ومزارعاً في الأرض و لم يعد ينادى إلا بالكنية كما ينادي أبناء الشعب بعضهم بعضاً.

إلا أن أهم ما يمكن أن نستدرجه في هذه المرحلة من البحث أن النظام السياسي الأردني هو النظام العربي الوحيد، إن لم يكن النظام الوحيد في المنطقة، الذي كان عقد الشراكة فيه بين القائد والشعب معكوساً، فالأردنيون تجمعوا ليشكلوا شعباً في بقعة معينة، وبعد التداول فيما بينهم، وبعد الكثير من التجارب والممارسات، وبعد تقليب الأمر على وجوهه وجد الناس أن من مصلحتهم أن يبعثوا إلى الشريف الحسين بن علي ليرسل أحد أبنائه كي يسوسهم[51]. فالعقد الاجتماعي في النظام السياسي الأردني وقّع من قبل المحكومين وأعطوا قيادة القرار إلى الحاكم المتمثل بأبناء الشريف الحسين بن علي. لذا استقر في الوجدان السياسي الأردني حتى قبل قيام الدولة، أن فرصتهم التي يجب اغتنامها تتمثل في أن ينالوا قيادة ذات مواصفات خاصة، ولها تجارب سياسية هائلة. ولولا أن غدر بها الآخرون وعلى رأسهم بريطانيا لأنتجت دولة واسعة متقدمة ذات حداثة يركز نظامها السياسي على موروث ديني صافي ألزم نفسه منذ الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم بأنه للجميع وأنهم محط اهتمامه يحميهم ويؤازرهم ويساوي بينهم ويعيش حالة من المؤاخاة بين الحاكم والمحكوم. كما فرض الحاكم الأردني على نفسه ماجاءت به أول خطبة لصاحب أول خلافة راشدة أن ولي الأمر لا يكون كذلك إلا إذا خاف الله والتزم الحق ونأى بنفسه عن الأعوجاج وملّك الناس قرار عزله إن تهاون أو قصّر، أو إن لم يؤد ما أوكل له من مهمات عامّة، أوإذا ما انتصر لرأي ضد آخر دون وجه حق، أو إن حاد عن الصراط المستقيم في الحكم والمعاملة أو إن لم يعدل حتى يصبح الضعيف عنده قوياً حتى يأخذ له الحق والقوي ضعيفاً حتى يأخذ منه الحق.

وبقراءة حصيفة للدستور نرى أنه يوجد سلطات واسعة وفعلية للملك في مواجهة البرلمان والوزارة، وقد جاء ذلك كله برضى من المحكومين الذي توافقوا على أن العائلة الهاشمية الحاكمة قد توازنت في ممارستها السياسية حتى خلقت بلداً مستقراً ثابتاً فاعلاً، و لم تتجاوز أو تتغول بل أنها التزمت الحدود الدنيا من حقها بالتصرف المطلق. ولذا فبقدر ما أعطى الدستور صلاحيات للملك فإن مؤسسة العرش قد وسّعت من صلاحيات مؤسسات الحكم المدني والفعاليات الشعبية. وبالرغم من صدور قانون منع الأحزاب وإعلان الأحكام العرفية والتشدد في القانون فإننا لم نشهد أيّ حالة تنافر بين الشعب وبين الملك، بل كانت الأمور سرعان ما تعود إلى طبيعتها بعد كل اضطراب افتعلته قوى خارجية. وهذا مردّه إلى حالة الرضا والقبول القائمة بين المواطنين.

ولنا في ملاحظة أن معظم من حاولوا الانقلاب على النظام من الجماعات العسكرية أو غيرها قد عادوا للتعاون مع الملك. بل وقد وثق بهم ثانية وتسلموا مراكز حساسة جداً في الدولة. وملاحظة ثانية أن كل الذين انخرطوا في محاولات الانقلاب لم يكونوا ثائرين على الملك بقدر ما كانوا يريدون تسلم السلطة بأنفسهم أي أن خلافهم ليس على الملك، وإنما كان طموحهم الذي غذّته قوى من خارج البلد، هو الذي دفعهم إلى محاولة الاستيلاء على السلطة بالقوة، بعد أن أدركوا أن الجيش بقطاعاته العامة والإحساس الشعبي بأعماقه قد استدارت إلى جهة الملك مقتنعة بأدائه واثقة بقدرته على إدارة الحكم بتوازن وعدالة وهدوء وثقة. وبخاصة بعد أن أدركت أن التلاقي بين العمل السياسي الجاد وبين إنكار الذات قد انتجا صيغة حكم فريدة في المنطقة، ترتكز على الموروث، وتنطلق منه كمرجعية فكر وحضارة، وتتناغم مع الحداثة وتأخذ بكل أسبابها ومعطياتها. وأصبح قرار الربط بين الهاشمية كموطن للدين وبين شرق الأردن كمشروع دولة تبحث عن صيرورة جديدة للحكم فرصة لا يمكن تفويتها أو إغفالها. وأصبح الحكم في الأردن إلى الآن حواراً مفتوحاً وهادفاً بين العروبة والإسلام وتكاملاً وتطابقاً بينهما. ولذا فقد رأينا أن كل محاولات فصل الأردن كدولة بالمقاييس الدولية وبمقاييس الحداثة وبمقاييس القبول العام عن قيادة ذات مواصفات معينة عاشت فيها فترة طويلة من الزمن كانت تبوء بالفشل.

لم تكن "الهاشمية" فكرة أسرية تقوم على رغبة في احتكار السلطة أو الصواب أو الرأي أو القرار حتى منذ أن كان الرسول صلى الله عليه وسلّم ينظم الصفوف في أول معركة على أطراف مياه بدر. بل كانت بحثاً متواصلاً عن خدمة الخلق والناس، ألحق بالهاشميين عذابات وظلماً ومرارة لم تشهده عائلة حكم على مرّ التاريخ.

لقد أثار الذين اختلفوا مع النظام السياسي الأردني التشكيك في مدى شرعية مؤسسة العرش في الأردن كنمط من أنماط السلطة. ومفهوم "الهاشمية" كفكرة ملكية وراثية تتناقض حسب رؤياهم مع الإسلام. وقد اجتمعت ثلاثة تيارات مختلفة في الوطن العربي على هذا الرأي. فالماركسيون ينطلقون في معاداتهم "للهاشمية" كأسلوب حكم ملكي من معتقد مركزي لديهم يقول بأن الملكيات انتهت وأن الدول كلها أصلاً في حالة تراجع وزوال، أما البعثيون

والقوميون العرب والناصريون فقد أكد كل من زاويته أن الخلاف هو مع "الدولة الهاشمية" وليس مع الفكرة ذاتها. وانضمت إليهم فيما بعد تنظيمات المقاومة الفلسطينية التي سعت في فترة من الفترات إلى إثارة أزمة مع النظام السياسي الأردني ليس "كفكرة هاشمية" أو "كدولة هاشمية" ولكن كدولة أردنية رأت أن إزالتها سيعطي لها فرصة إقامة دولة لها على أنقاضها دون وعي أن هذا في الأصل هو مطلب صهيوني صرف كانت إسرائيل تسعى له منذ العشرينيات من القرن العشرين.

أما التنظيمات الإسلامية في العالم العربي ومنذ "خروج الهاشمية" إلى مشارف الحجاز لإقامة الدولة الأردنية والسورية والعراقية فقد التفت حول هذا التوجه. إلا أنها تسيّست هي الأخرى وبدأت تحاول أن تخرج الدولة الأردنية عن أصول "الفكرة" إلى نمطية الحكم المجرد عن أية مصادر للشرعية. غير أن كل هذه المحاولات إما أنها فشلت أو أنها اكتشفت مدى الخطأ الذي دفعت إليه حين استبدلت العقيدة بالأداء في العلاقة بين الثورة وبين الحركة السياسية العربية في آسيا، فقد جرى استبدال عناصر الخلاف بين الدولة والدولة لتحل محلها عناصر الخلاف بين الدولة والفكرة. وأصبح المختلفون مع الدولة الأردنية يعملون بكل جدية إلى نقل الخلاف مع "الفكرة الهاشمية" كفلسفة حكم.

لقد كان سبب قوة الهاشمية كفلسفة حكم واستمرارها على ذلك هو أنها لم تكن تستند إلى سلطة السلطات أو قدرة القوة أو قوة القدرة أو إلى دور صنعته لنفسها أرادت أن تعلبه فتنتهي بانتهائه. ولا هي استندت إلى شرافة النسب وإنما هي أخذت بالتوجه الفكري الحديث الذي التزم باحترام الرأي الآخر. وهذا مبدأ إسلامي مركزي في العقيدة. وحافظت على التعددية وسارعت في إشاده الأشكال التنظيمية للحكم، وشاركت بكل تصميم وبفكرها المتجدد في صياغة العصر العربي الجديد[52].

لقد شهد العالم العربي قبل الإسلام وبعده مجموعة من أنظمة الحكم لعل الملكية فيها كانت من أكثر هذه النظم عمراً في الممارسة أو تمتعاً بالشرعية كشكل سياسي. ناهيك على أن الملكية الوراثية لم تمثل تأخراً في الفكر أو النمط أو انتفاء للشرعية أو أنها قوبلت بالرفض من قبل مجموع الأمة التي لم تجمع على مواقف رافضة لشكل الملكية الوراثية[53]. وما الانقلابات التي شهدتها بعض أقطار الملكيات الوراثية العربية إلا نتيجة لمجموعة من العوامل الخارجية كالثقافات الفرنسية والثورات الأوروبية التي دفعت نحو إقامة معركة بين الفكر الجديد الذي تتولاه وبين الأنظمة الملكية الوراثية المستقرة. زيادة على أن بعض هذه الملكيات قد ناصبت الحداثة والتطورات والتيارات الفكرية الجديدة العداء، وبدأت تعمل على رفضها بدل أن تأخذ بها وتستوعبها وتفيد منها، على أساس أن الحكمة ضالة المؤمن أينما وجدها التقطها. وسبب ذلك أن هذه الملكيات لم تكن صادرة في حكمها عن مرتكزاتها الشرعية الصحيحة أو أنها رفضت المشاركة السياسية مع بقية مؤسسات المجتمع.

الخاتمة

يتضح لنا في نهاية البحث أن الأساس في حل إشكالية شرعية الأنظمة السياسية العربية هو النظر إلى المستقبل، أي إلى تغيير عميق في الثقافة السياسية العربية، إذ لا توجد في الوطن العربي هيمنة ثقافية في الحقل السياسي. وقد يفسر هذا الأمر زيادة على التدخل الأجنبي، بأنه مسألة البحث المستمر عن الشرعية ليس فقط شرعية السلطات السياسية والأنظمة الحاكمة، بل كذلك شرعية المجموعات السياسية، إن هذا التغير في الثقافة العربية السياسية بنقلها تدريجياً من النظر إلى السياسة كممارسة للغلبة (بالمعنى الخلدوني) أي إلى النظر إليها كعملية صنع قرار يشترك فيها الجميع إلى هذا الحد أو ذاك، ومن هنا فإن هذه الدراسة خلصت إلى أن إشكالية الشرعية في الأنظمة العربية بدأت تأخذ تأسيساً فكرياً أعمق لدى الجماعات السياسية في الدول، وبدأنا في العالم العربي نترع إلى الدستورية، وهذا ما بدا جلياً في انتقال السلطة بسلاسة في عدد من الأنظمة العربية خلال العشر سنوات الأخيرة، وهذا ما لم يكن موجوداً في عهد الخمسينيات وحتى السبعينيات من القرن الماضي.

إن مواجهة القرن المقبل لا تتم إلا بأدواته وأفكاره وعلى السلطات والنخب السياسية الحاكمة في الوطن العربي أن تدرك حقيقة العصر وتبدأ حركة الإصلاح السياسي الجدّي من حيث ترسيخ مبادىء الديمقراطية الليبرالية وتعزيز حقوق الإنسان وتحفيز المواطن لدفعه للمشاركة السياسية، ومحاولة بناء علاقة جادة تقوم على المؤسسية بين المؤسسات الحاكمة وبين المحكومين. وعلى هذا الأساس تبقى الشرعية هي العنصر الحاسم والفاعل في وجود أنظمة سياسية عربية قادرة على النهوض بمجتمعاتها نحو التطور والرفاه.

هذا كله يحمل معنى ينصرف إلى مجموعة من الحقائق:

1. أن غالبية النظم السياسية العربية قد استندت في شرعيتها إلى أكثر من مصدر كانت كلها مجتمعة أو متفرقة قادرة على أن تعطي لأي نظام سياسي هوية البقاء والتطور والتجذر.
2. أن أيّ محاولة للخروج على شرعية النظم السياسية تعني خروجاً على الحق والشرعية سيضع المنطقة كلها في دوامة البحث عن قيادة ذات مواصفة جمعية وقدرة على المحافظة على التوازن وبناء الثقة، وهذا لم يتحقق كما تحقق مع "الهاشمية".
3. لقد استطاع النظام السياسي الأردني والمصري - إلى حد ما - كونهما صاحبا اجتهاد في الفكر السياسي العربي أن يرسخا كثيراً من المفاهيم من خلال الاستخدام الأمثل لمفردات العمل السياسي للمدرسة القومية والهاشمية في الحكم.

الهوامش

(1)أبو زيد عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، دار القلم، بيروت، 1981، الفصل 51، ص304.

(2)أحمد بهاء الدين، شرعية السلطة في العالم العربي، دار الشروق، بيروت، الطبعة الثانية، 1985، ص12.

- محمد بشير حامد، الشرعية السياسية وممارسة السلطة: دراسة في التجربة السودانية المعاصرة، مجلة المستقبل العربي، السنة التاسعة، العدد الرابع والتسعون، كانون الأول 1986، ص 36.

Max Weber, The Theary of Social and Economic organization, Translated by A. M. Herderson and Taclott parsons, edited with introduction by Taclott parsons, oxford university press, 1947, PP., 124 – 126.

(3)أحمد بهاء الدين، شرعية السلطة في العالم العربي، مرجع سابق، ص 3 – 16.

(4)سعد الدين إبراهيم، مصادر الشرعية في أنظمة الحكم العربية، مجلة المستقبل العربي، العدد 62، نيسان، 1984، ص94.

(5)Michael C. Hudson , Arab Politics: The Search for legitimacy, London, New Heaver, Lonn: Fale University Press, 1977. P. 2.

- غسان سلامة، نحو عقد إجتماعي عربي جديد: بحث في الشرعية الدستورية، مركز دراسات الوحدة العربية– بيروت، الطبعة الأولى، حزيران، 1987، ص9.

(6)منهم ابن خلدون، ماكس فيبر، ديفيد ايستون، مايكل هدسون، كارل دويتش، دبرت ماك ايفر.

(7)أبو زيد عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون،مرجع سابق، الفصل 29، ص209.

(8)جاء تفصيل ذلك في ، عبد الله العردي، مفهوم الدولة، دار التنوير، بيروت، 1981.

(9) Max Weber, The Theary of Social and Economic Organization, op,cit., same pages.

(10)David Easton, A System Analysis of Political Life, John Wiley and Sons, Inc, 1965,. 302– PP.330.

(11)Saad Eddin Ibrahim, A sociol - cultural Paradign of Pan-Arab Leadership, In Faud I. Khur, ed., Leadership and Development in Arab World, American university of Beirutm Lebanon, 1981, PP. 30,60 .

(12) سعد الدين إبراهيم، مصادر الشرعية في أنظمة الحكم العربية، مرجع سـابق، ص96 وللمزيـد يرجـى الإطلاع على

Gianfranco Poggi, The Development of the Modern Statc: A Sociological Introduction, Stanford University Press, Stanford, California, 1978, PP. 86 – 116.

(13) Micheal C. Hudson, Aral Politics: The search for Legitimacy, OP. cit, PP. 19 - 20.

(14) غسان سلامة، نحو عقد إجتماعي عربي جديد، مرجع سابق، ص 14 – 24.

- رضوان السيد، الإسلام المعاصر: نظرة في الحاضر والمستقبل، دار العلوم العربية، بيروت 1986، ص2.

(15) Sammuel P. Huntington, political order in changing societies, yale University press, New Qaven, Conn. U.S.A., p.24.

(16) غسان سلامة، نحو عقد اجتماعي عربي جديد، مرجع سابق، ص 25 –26.

Michael C. Hudson, Arab Politics: The Search for legitimacy, Op.cit. P, 389.

(17) غسان سلامة، نحو عقد إجتماعي عربي جديد، مرجع سابق، ص 25-26.

KARL W. Deutsch, The Nerves of Government: Models of Political Communication and Control, free press, New York, 1963.

(18) غسان سلامة، نحو عقد اجتماعي عربي جديد، مرجع سابق، ص 30 – 36.

(19) حمد محمود آل محمود، البيعة في الإسـلام: تاريخها وأقسـامها بين النظريـة والتطبيـق، دار الـرازي، البحرين، د. ت، ص180 – 184.

(20) للمزيد من التفصيل

- غسان سلامة، الدولة والمجتمع في المشرق العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1987.

- سلامة، دراسة في العلاقات الدولية، سـلسلة الدراسـات الاستراتيجية رقم 3، معهد الإنماء العـربي، بيروت، 1980.

- عادل حسين، المحددات التاريخية والإجتماعية للديمقراطية، وطارق البشري، الديمقراطيـة وثـورة 23 يوليو، 1952 – 1970.

-ورقتان قدمتا إلى ندوة أزمة الديمقراطية في الوطن العربي: مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1984.

-غسان سلامة، نحو عقد إجتماعي عربي جديد، مرجع سابق.

(21) للمزيد من التفصيل:

Robert Nishet, Twilight of Authority, Oxfurd University Press, Oxford, New York, 1975, Chap. 4, PP. 194 – 229.

(22) كان الحق الإلهي هو مصدر الشرعية للأنظمة السياسية في أوروبا في القرون الوسطى، ثم تآكل هذا المصدر وغدا مرفوضاً بل ومحارباً في قرون تالية وحل محله مصدر العقلانية القانونية. ناهيك عن أن بعض الأنظمة في العالم العربي كانت تستند إلى شرعية العائلة ثم انتهت وحلت محلها شرعية اعتمدت على العقلانية القانونية إثر استيلاء الثورة على السلطة، فقد بدأت هذه الثورة ببناء شرعية جديدة لها ترتكز على الإنجاز والوعود بالتغيير نحو الأفضل. للمزيد:

Eva Etzion i– Halevy, Social change: The Advent and maturation of modern society, Routledge and kegan Paul, London, 1981, PP.144-190.

(23) مثل ضغط النظام أو الدفاع عن الحدود ضد الأخطار الخارجية.

(24) توفير الحاجات غير الأساسية ويحقق تنمية إقتصادية عالية ويرتفع بالأمجاد القومية والحضارية.

(25) د. سعد الدين إبراهيم، مصادر الشريعة في أنظمة الحكم العربية، مرجع سابق، ص 97 – 98.

(26) محمد بشير حامد، الشرعية السياسية وممارسة السلطة: دراسة في التجربة السودانية المعاصرة، مرجع سابق، ص 38.

(27) أحمد بهاء الدين، شرعية السلطة في العالم العربي، مرجع سابق، ص12.

(28) سعد الدين ابراهيم، مصادر الشرعية في أنظمة الحكم العربية، مرجع سابق، ص 98 – 99.

(29) سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، التجديد السياسي والواقع العربي المعاصر: رؤية إسلامية، منشورات مركز البحوث والدراسات السياسية، جامعة القاهرة، مكتبة النهضة العربية، القاهرة، 1989، ص250.

(30) للتفصيل ولمعرفة المزيد من محاولات الإنقاذ للدولة العثمانية:

Bernard Lewis, The Middle East and The West, Weidenfeld and Nicolson, 1963.

(31) لم يجرؤ عبد الرحمن الداخل في الأندلس، رغم مرور عشر سنوات استتباب الحكم والسلطة في يديــه، أن يعلن نفسه خليفة للمسلمين، وكل ما استطاع الإقدام عليه هو أن يلغي الخطبة للخليفــة العبــاس، عــام 773م وأن يطلق على نفسه اسم أمير، وسار على نهجه من خلفوه لأكثر من مئة وسبعين عاماً، قبــل أن تجرؤ أحد أحفاده وهو عبد الرحمن الثالث على إعلان نفسه خليفة للمسلمين عــام 929م، وفي مــصر حدث أن محمد علي والي مصر (1805 – 1848) ورغم استقلاله الفعلي وتعاظم قوته وهزيمته لجيوش السلطان العثماني، لم يجرؤ هو الآخر ولا أحفاده على إعلان استقلالهم الرسمــي، أو تأسيــسهم لخلافــة إسلامية ذات شرعية مستقلة. كما أن بريطانيا التي إحتلت مصر عام 1882 لم تجرؤ على إنهــاء تلــك الشرعية، بل حكمت وسيطرت واستغلت تحت اسمها ومن خلال الخديوي توفيق ثم حسين كامل لأكثــر من عشرين عاماً (حتى عام 1914).

- د. سعد الدين إبراهيم، مصادر الشرعية في أنظمة الحكم العربية، مرجع سابق، ص 99 – 100.

(32) المرجع السابق، ص 100.

(33) ابن القيم الجوزية، طــرق الحكــم والســياسية الشــرعية، مطبعة الســنة المحمديــة، القــاهرة، 1953، ص 4-5، 13 – 14.

- عبد الله جمال الدين، تعريف السياسة الشرعية في حقوق الراعي وسعادة الرعية، مطبعــة الترقــي، مصر، 138هـــ، ص7.
- عبد الرحمن تاج، السياسة الشرعية والفقه الإسلامي،مطبعة دار التأليف، القاهرة، 1953،ص10.
- فتحي عثمان، الفكر القانوني الإسلامي، مكتبة وهبة، القاهرة، د. ت. ص 107.
- حامد عبد الله ربيع، تحقيق وتعليق وترجمة، سلوك المالك في تدبير الممالك لشهاب الدين أحمد بــن محمد بن أبي الربيع، ج1، مطابع دار الشعب، القاهرة، 1980، ص78.
- مصطفى حلمي، نظام الخلافة في الفكر الإسلامي، دار الدعوة الإسكندرية، 1977، ص 4.
- محمد متولي الشعراوي، الشورى والتشريع في الإسلام، الكتاب الأول دار ثابت، القاهرة، ديسمبر، 1980، ص 14.
- E. I. J. Rosenthal, Political Thought in Medieval Islam, Cambridge University Press, 1958, PP. 8 – 9.
- محمد عمارة، الإسلام بين العلمانية والسلطة الدينية، دار ثابت، القاهرة، 1982، ص5.

- سيف الدين عبد الفتاح اسماعيل، التجديد السياسي والواقع العربي المعاصر: رؤية إسلامية، مرجع سابق، ص 251 – 255.

(34) سيف الدين عبد الفتاح اسماعيل، التجديد السياسي والواقع العربي المعاصر، رؤية اسلامية، مرجع سابق، 256.

(35) محمد عمارة، الإسلام بين العلمانية والسلطة الدينية، دار ثابت، القاهرة، 1982، ص5.

(36) مصطفى حلمي، نظام الخلافة في الفكر الإسلامي، دار الدعوة الإسكندرية، 1977، ص 4.

(37) عبد الله جمال الدين، تعريف السياسة الشرعية في حقوق الراعي وسعادة الرعية، مطبعة الترقي، مصر، 138هـ، ص7.

(38) أحمد القشيري، الأصول الاجتماعية والجذور الفكرية للتجمعات السياسية في مصر قبل الثورة. من أبحاث المعهد العالي للدراسات الاشتراكية (1966) ص3-5.

(39) علي الدين هلال، تطور النظام السياسي في مصر 1803 – 1997، مركز البحوث والدراسات السياسية، جامعة القاهرة، 1997، ص 9-15.

(40) علي الدين هلال (محرر)، النظام السياسي المصري: التغير والاستمرار ، مركز البحوث والدراسات السياسية، جامعة القاهرة، 1995، ص17.

(41) أحمد مهابه، مصاعب الديمقراطية في الجزائر، مجلة السياسة الدولية، السنة 33، العدد 127، (يناير 1997)، ص17-35.

(42) ثناء فؤاد عبدالله، أبعاد التغير السياسي والاقتصادي في الجزائر ، مجلة السياسة الدولية، السنة 25، العدد 95، (يناير، 1989)، ص187.

(43) كذلك انظر: - خميس حزام والي، إشكالية الشرعية في الأنظمة السياسية العربية مع الإشارة إلى تجربة الجزائر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2003، ص157.

(44) للتفصيل:

(45) هشام أحمد عوض جعفر، الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمة: رؤية معرفية، المعهد العالي للفكر الإسلامي، القاهرة، الطبعة الأولى، 1995، ص 83.

(46) عدنان السيد حسين، السلطة ومصادر الشرعية في البلدان العربية، مجلة المستقبل العربي، العدد 27، السنة 19، أيار 1996، ص 86 – 91.

Marty, P. Thompson, Reception and influence: A reply to Nelson on Lock's Two Treaties of Government, Political Stuolies, Vol. X X VIII, No. 1, March 1980, PP. 100 – 108.

- جاك جاك شوفاليه، تاريخ الفكر السياسي من الدولة القومية إلى الدولة الأممية، ترجمة محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى: 1991، ص 475 – 487.
- محمد سليمان أبو رمان، السلطة السياسية في الفكر الإسلامي: محمد رشيد رضا نموذجاً، دار البيارق للطباعة والنشر والتوزيع، عمان، الطبعة الأولى، 2002، ص 67 –69.
- محمد رشيد رضا، الخلافة، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، 1988، ص10.

(47) سعد الدين إبراهيم، مصادر الشرعية في أنظمة الحكم العربية، مرجع سابق، ص10.

(48) للمزيد من التفاصيل يرجى الإطلاع على:

(49) جمال عبد الناصر، فلسفة الثورة، اخترنا لك 3، دار المعارف، القاهرة، 1954.

Michaelc. Hudson, Arab Politics: The Search for Legitimag, OP. C. T. PP. 230 – 309.

- ياسين الحافظ، الهزيمة والأيديولوجية المهزومة، الآثار الكاملة 2، دار الطليعة، بيروت، 1969.
- ياسين الحافظ، اللاعقلانية في السياسة، نقد السياسات العربية في المرحلة ما بعد الناصرية، دار الطليعة، بيروت، 1975.

Fouad Ajami, The End of Pan. Arabism, Foreign Affairs, Jos. 51, No. 2, Winter 1979, PP. 355 – 373.

- عادل حسين، الاقتصاد المصري: من الإستقلال إلى التبعية، الجزء الثاني، دار الوحدة، دار الطليعة، بيروت، 1980.
- جميل مطر وعلي الدين هلال، النظام الإقليمي العربي، دراسة في العلاقات السياسية العربية، الطبعة الثالثة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1983.
- سعد الدين إبراهيم، مصادر الشرعية في أنظمة الحكم العربية،مرجع سابق، ص 101– 115.

(50) علي الدين هلال ود. نيفين مسعد، النظم السياسية العربية: قضايا الاستمرار والتغيير، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، بيروت، نيسان، 2000، ص 72-73.

(51) علي محافظة، تاريخ الأردن المعاصر عهد الإمارة، عمان، الطبعة الأولى، 1972، ص 16.

(52) هاني حوراني، التركيب الاقتصادي والاجتماعي لشرق الأردن، مركز الأبحاث، منظمة التحرير الفلسطينية، بيروت، د. ت، ص 41.

(53) معن أبو نوارن تاريخ المملكة الأردنية الهاشمية، الجزء الأول: قيام وتطور إمارة شرق الأردن، 1920 - 1929، د.ت. ص3.

(54) G.MacMunn, Military Operations in Egypt and Palestine, London, 1928, PP 211-212.

(55) معن أبو نوار، تاريخ المملكة الردنية الهاشية، مرجع سابق، ص 21.

(56) من التقارير غير الدقيقة وغير الصحيحة التي أرسلها صموئيل إلى وزارة الخارجية البريطانية ما جاء إثر حضوره إلى مدينة السلط لعام 1920/1/20، فقد ادعى في تقريره أنه استقبل خلال عشر ساعات وفوراً من كل مناطق شرق الأردن توأمًا طالبته بإدارة بريطانية. وفي اليوم التالي عقد مؤتمراً قال في تقريره أنه ضم 600 شخص. وقد تضمن هذا الخطاب ثلاث نقاط أولها أن أحد أبناء السلط قد طالب بأن يرسل الملك الحسين بن علي أحد أبنائه ليتسلموا الحكم في شرق الأردن (وكانت الفكرة المتداولة آنذاك في وزارة الخارجية البريطانية أن الأمير زيد بن الحسين سيعيد حاكماً على شرق الأردن). وثانيها أن صموئيل لم يذكر كلمة الصهيونية ولو مرّه واحدة، وبهذا تمهيد إما طريق الهجرة الصهيونية إلى شرق الأردن والادعاء بأن الشرق أردنيين لا يعارضون الصهيونية وثالثها أن إدارة بريطانية مرحب بها.

وواقع الحال أن كل هذه الادعاءات غير صحيحة إذ لم يستقبل صموئيل الدعوة القسوس ومعه عشرة أشخاص غيرمعروفين من الكرك.كمثال، رفيفان المجالي بزيارة الملك فيصل في القدس مرتين خلال الشهر المذكور.

أما مؤتمر السلط فلم يحضره إلا نفر قليل والباقي كانوا من أهالي السلط وصويلح وعمان جاء بدافع الفضول والفرجة.

Sir H. Samuel, Memoirs, London, 1945, P. 159.

ذكرها د. معن أبو نوار، تاريخ المملكة الأردنية الهاشيةن مرجع سابق، ص 30-31. عودة القسوس، مذكرات، غير منشورة وغير مؤرخة، مكتبة الجامعة الأردنية.

PRO. F.O. 341/5121 Samuel to FO. 12 August 1920.

PRO.F.O.371/6342 Churchill Prime Minister, 14, 16,18,22 Marhch, 1921.

(57) كانت هذه أحد المطالب الرئيسية في مؤتمر السلط 1920/8/21 (هيربرت صموئيل) وفي مؤتمر أم قيس، 1920/9/2 (الميجر سمرسيت) ومن قبل بني صخر والحديد والعجارمة وعباد واللوزيين والخريشا والحويطات وآل خير والتجار السوريين في عمان وأعضاء حزب الاستقلال الذين رفضوا التعاون مع الميجر

كامب ووجهوا نداء إلى الملك الحسين بن علي لتعيين واحد من أبنائه أميراً عليهم ليقودهم ضذد الفرنسيين. ولذا ذكر الكابتن برنتون الذي زار عمان في مطلع أيلول 1920 في تقرير له "ستكون عمان في المستقبل أهم مركز في شرق الأردن".

- PRO.F.O 371/5 290 Samouel tko Gourand, 10 NOV. 1920.
- Monckton Papers, Record of Conversation with Major Monckton by Dr. A.P. Alsberg, 21 July 1968.
- Somerset Papes, Extract from a letter from Peake to Miss E. Monro. Dated, Dec. 1967.
- C.D.Brunton, Private Papers, St. Antony's college, Middle East Library, No. Ds. 154, 155, Report, 3 sep. 1920.
- معن أبو نوار، تاريخ المملكة الأردنية الهاشمية، مرجع سابق، ص 40.

(95) يذكر صلاح سالم زرنوقة، أنماط الاستيلاء على السلطة في الدول العربية، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الأولى، 1992، ص 232 ونقبل عنه د. عادل ثابت، التنظيم السياسي: دراسة للنظم الرئيسية المعاصرة ونظم الحكم في بعض البلدان العربيةن دار الجامعة الجديدة للنشر، الاسكندرية، 1999، ص 130. إن الملك طلال قد عزل عن "طريق انتفاضة شعبية". إن هذه معلومة تفتقر تماماً للعلمية والحقيقة، إذ إن الملك طلال كان محبوباً حداً من الشعب وقريباً منه ويكفي أنه صاحب دستور المملكة الذي لا يزال مطبقاً إلى اليوم. وكان يجدر بالكاتبين أن يتوخيا الدّقة والأمانة العلمية